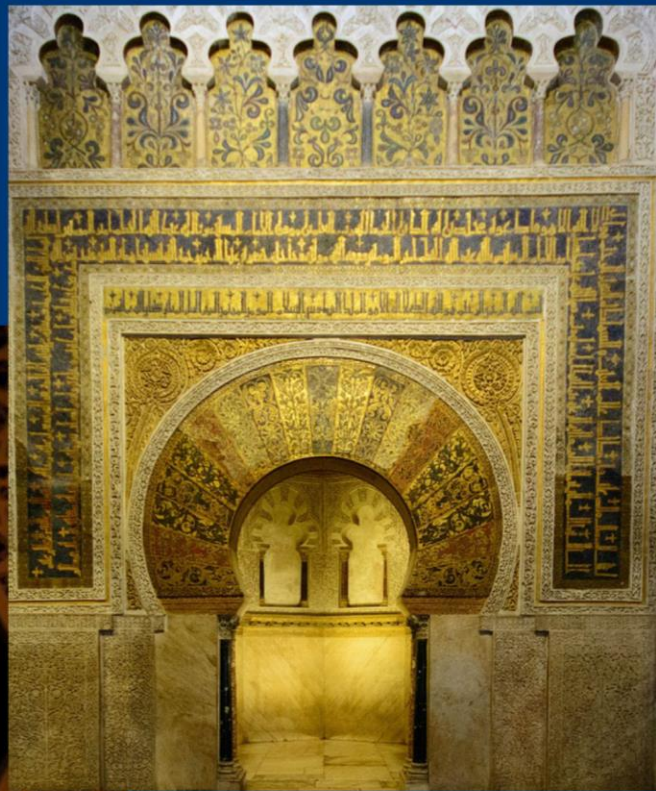


Dr. H. Hasan Bisri, M.Ag.

MODEL PENAFSIRAN HUKUM IBNU KATSIR



DR. H. HASAN BISRI, M.AG.

**MODEL PENAFSIRAN
HUKUM
IBNU KATSÎR**

**Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat
Universitas Islam Negeri (UIN)
Sunan Gunung Djati Bandung
2020**

Dr. H. Hasan Bisri, M.Ag.

MODEL PENAFSIRAN HUKUM IBNU KATSÎR

iv + 125 hlm.; 25,7 cm.

Daftar Sumber: hlm. 120

ISBN 978-623-93720-4-0 (PDF)

1. MODEL PENAFSIRAN HUKUM IBNU KATSÎR

I. Judul

Pasal 44

- (1) Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu ciptaan atau memberi izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan atau denda paling banyak Rp. 100.000.000,00 (seratus juta rupiah).

Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam ayat (1), dipidana dengan pidana paling lama 5 (lima) tahun dan atau denda paling banyak Rp. 50.000.000,00 (lima puluh juta rupiah).

MODEL PENAFSIRAN HUKUM IBNU KATSÎR

ISBN 978-623-93720-4-0 (PDF)

Penulis : Dr. H. Hasan Bisri, M.Ag.

Diterbitkan Oleh
LP2M UIN SGD Bandung
Gedung Lecture Hall Lantai I
Kampus Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati
Jl. A.H. Nasution No. 105 - Cibiru - Bandung
Telp. 022-7800525
Fax.022-7803936
e-mail: lp2m@uinsgd.ac.id

Cetakan pertama Juni 2020
Hak Cipta dilindungi Undang-Undang
Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara
apapun tanpa izin tertulis dari penerbit

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, berkat taufik dan hidayah Allah, dan didorong oleh cita-cita tinggi, buku berjudul: *Model Penafsiran Hukum Ibnu Katsîr*”, ini dapat dapat diterbitkan. Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi Muhammad Saw, Nabi yang telah memberikan penerangan dan membawa umat manusia dari era kegelapan menuju era terang benderang.

Fokus buku ini adalah melacak model istinbâth hukum Ibnu Katsîr terhadap ayat-ayat Alqur'an. Dalam ingatan banyak orang di kalangan umat Islam Indonesia, Ibnu Katsîr begitu banyak dikenal dan dijadikan rujukan utama di kalangan Islam di Indonesia, terutama dunia pesantren. Namun dalam produk penafsirannya, ternyata Ibnu Katsir justru mengupas masalah-masalah hukum yang tidak selamanya sejalan dengan madzhab al-Syafi'i yang diikuti mayoritas umat Islam di Indonesia. Bahkan Ibnu Katsir sebagai pengagum Ibnu Taymiyyah yang dianggap alergi pemikirannya di kalangan pesantren, justru mengutip langsung pernyataan Ibnu Taymiyyah secara utuh dalam kitab tafsirnya, sehingga tidak mengehrankan apabila dalam penafsirannya mendukung pandangan Ahmad Ibnu Hanbal, dan muridnya Ibnu Taymiyyah. Ini sungguh-sungguh ironi, satu sisi Ibnu Katsîr seorang ulama Syafi'iyyah, yang diikuti oleh mayoritas umat Islam di Indonesia, tetapi sisi lain, Ibnu Katsir mengagumi kehebatan dan kepiawian Ibnu Taymiyyah dalam melakukan kajian keislamannya, termasuk hukumnya.

Dalam proses penulisan buku ini, tentu saja, kami para penulis banyak berhutang budi kepada semua pihak yang telah membantu, mendorong, merangsang dan mengarahkan penulisan ini, yang tanpa bantuan mereka, sulit terwujud. Karena itu, kepada mereka, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang setinggi-tingginya; dan mudah-mudahan amal mereka dicatat oleh Allah SWT, sebagai amal shalih.

Ucapan terima kasih patut penulis sampaikan kepada Bapak Dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Bandung yang telah memberikan motivasi penelitian dan kemudahan administrasi sehingga penulis dapat menyelesaikan penulisan buku ini. Penghargaan dan terima kasih yang tak terhingga patut diucapkan kepada kepada istri penulis yang tercinta, Emma Ratna Kania Fadlilah Salma, serta putri-putri kami Dzalfa Farida Khumaira dan Yasmin 'Athira Hasania, yang telah memberikan dorongan kuat untuk penyelesaian buku ini, dan telah banyak mengeluarkan pengorbanan yang tak ternilai harganya, selama melakukan proses penulisan buku ini.

Akhirnya, penulis berdo'a ke khadirat Allah SWT, semoga dengan penulisan buku ini dapat bermanfaat bagi penulis maupun pembaca; dan semoga Allah memberikan balasan yang setimpal bagi mereka yang telah membantu dan mendorong penulis dalam menyelesaikan tulisan ini.

Bandung, Juni 2020
Penulis,
Dr. H. Hasan Bisri, M.Ag

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR.....	i
DAFTAR ISI	iii
PENDAHULUAN	1
BIOGRAFI IBNU KATSÎR	16
Kelahiran dan Masa Kecil Ibu Katsir	16
Pendidikan Ibnu Katsir	19
Ibnu Taymiyyah Guru Ibnu Katsir	22
Reputasi Intelektual Ibnu Katsir	29
METODE DAN SISTEMATIKA TAFSIR IBNU KATSÎR	39
Sekitar Penyebutan Kitab Tafsir Ibnu Katsîr.....	39
Sistematika Penyusunan Tafsir Ibnu Katsîr	41
Metode Penafsiran Tafsir Ibnu Katsîr	43
Corak Penafsiran Tafsir Ibnu Katsîr.....	46
<i>Penafsiran Alqur'an dengan Alqur'an dan Hadis</i>	<i>46</i>
<i>Penafsiran Alqur'an dengan Pendapat Sahabat dan Tabi'in</i>	<i>52</i>
<i>Pandangan Ibnu Katsîr terhadap Riwayat Israiliyyat</i>	<i>58</i>
ISTINBÂTH DAN PENAFSIRAN HUKUM IBNU KATSÎR	67
Istinbâth Hukum Ibnu Katsîr	67
Metode Istinbâth Hukum Ibnu Katsîr	79
<i>Pendekatan Melalui Kaidah-Kaidah Kebahasaan</i>	<i>83</i>

<i>Pendekatan Melalui Maqâshid al-Syarî'ah</i>	91
<i>Pendekatan Melalui Tarjîh</i>	99
Penafsiran-Penafsiran Hukum Ibnu Katsîr	104
Penilaian Terhadap Kitab Tafsir Ibnu Katsir.....	112
PENUTUP	116
BIBLIOGRAFI.....	120

I

PENDAHULUAN

Alqur'an, menurut Ibnu Khaldun, turun dengan menggunakan bahasa Arab. Oleh karena itu, seluruh masyarakat Arab akan memahami pesan yang terkandung dalam Alqur'an tersebut.¹ Di samping itu, Alqur'an yang berbentuk mushhaf tertulis merupakan fenomena linguistik. Terlepas dari validitas statemen tersebut, kesimpulan Ibnu Khaldun itu dapat dijadikan argumen bahwa kemampuan berbahasa Arab menjadi salah satu syarat dalam memahami Alqur'an. Karena itu, maka bahasa Alqur'an menjadi salah satu fenomena kajian yang sarat dengan multi-interpretasi. Hal ini terlihat, dari produk-produk penafsiran para ulama dan intelektual muslim modern, sejak klasik hingga masa kini menghasilkan model penafsiran yang beraneka ragam, sehingga dapat dikatakan bahwa penafsiran tidak pernah tuntas, karena penafsiran sebagai cara pemahaman manusia, pada dasarnya selalu berkembang selaras dengan perkembangan budaya dan cara berfikir manusia itu sendiri.

Fenomena beragamnya penafsiran tentunya tidak hanya berhenti dalam kecenderungan penafsiran yang bersifat subyektif, tetapi juga akan membawa pesan yang berbeda-beda dalam Alqur'an. Fenomena

¹ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, (t.t. Dâr al-Bayân, t.th), Jilid I, h. 348. Dalam kaitan ini, Ahmad Amin menyatakan bahwa, sekalipun Alqur'an diturunkan dengan bahasa Arab, tidak serta merta semua orang Arab memahami Alqur'an tersebut. Bahkan para sahabat pun mengalami kesulitan memahami Alqur'an, kalau hanya mendengarkan dari Rasulullah saw saja. Karena itu, untuk memahami kandungan Alqur'an, harus mengetahui seperangkat ilmu lain yang dapat menunjang untuk mengerti pesan-pesan ayat Alqur'an tersebut. . Lihat, Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Kutub, 1975 M), h. 195-196

tersebut menunjukkan bahwa penafsiran pada akhirnya tidak pernah selesai sehingga selalu terbuka terhadap kemungkinan-kemungkinan penafsiran dan menerima perbedaan penafsiran menjadi sebuah keniscayaan. Setiap penafsiran hanya mampu menggali satu sudut dari Alqur'an, sementara setiap sudutnya, memungkinkan orang lain mengungkapnya. Kekayaan makna itu pula yang mendorong Ali bin Abi Thalib melarang Ibnu Abbas menggunakan Alqur'an dalam mendebat orang lain, karena Alqur'an mengandung banyak wajah.²

Dalam diskursus penafsiran Alqur'an, berkembang tradisi penafsiran yang berbeda-beda terhadap Alqur'an. Ignaz Goldziher mencatat adanya lima kecenderungan tafsir mulai klasik hingga era modern, yakni tradisional, dogmatis, mistik, sektarian dan tafsir modern.³ Dari kecenderungan studi tafsir modern ini, adalah model Muhammad Abduh yang perlu mendapat perhatian, karena melalui pembaharu Islam di Mesir ini, lahir berbagai studi tafsir modern. Model studi ini menitikberatkan pada usaha mengkontekstualisasikan Alqur'an dengan tuntutan zaman dan itu dilakukan sejak zaman Nabi Muhammad saw.⁴ Menurut Abduh, Alqur'an merupakan sumber asasi Islam sebagai agama universal, yang selalu sesuai dengan kepentingan dan tuntutan masyarakat, zaman dan berbagai peradaban di berbagai pelosok planet bumi ini dari dahulu hingga masa kini, sehingga ia tetap

² Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Khithâb wa al-Ta'wîl*, (Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 2000 M), h. 174. Abdullah Darras yang dikutip Quraish Shihab, menggambarkan, "ayat-ayat Alqur'an bagaikan intan. Setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut lainnya. Lihat lebih jauh, Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Alqur'an*, Volume I, (Jakarta: Lentera Hati, 2000 M), h. xv

³ Ignaz Goldziher, *Madâhib al-Tafsîr al-Islâmi*, terjemahan ke dalam bahasa Arab oleh 'Abd al-Halîm al-Najjâr, (Mesir: Maktabah al-khânji, 1955 M), h. 6-7

⁴ Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation*, (Leiden: E.J. Brill, 1968 M), h. 1, dan J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, (Leiden: E.J. Brill, 1974), h. 2-8

memberi petunjuk kepada mereka dalam menghadapi berbagai persoalan hidup.⁵

Sementara itu, di kalangan umat Islam sendiri muncul kecendeungan untuk menyeragamkan penafsiran terhadap Alqur'an, karena mereka memahami Alqur'an sebagai – menurut bahasa Arkoun—sebuah “korpus resmi yang tertutup”, sehingga tidak membuka kemungkinan bagi upaya penafsiran dengan memanfaatkan metode dan pendekatan baru yang berkembang, terutama dari ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Kalaupun ada, seperti diakui Abou El Fadl, mereka justru melakukan penafsiran secara otoriter, yaitu dengan mengunci dan mengurung kehendak teks ke dalam sebuah penetapan makna tertentu, dan kemudian menyajikan penetapan makna tersebut sebagai sesuatu yang pasti, absolut dan bersifat determinan. Dalam proses ini, teks itu akan tunduk kepada penafsir dan secara efektif penafsir menjadi pengganti teks Alqur'an, sehingga seakan-akan, penafsir sebagai juru bicara teks yang paling otoritatif dan mumpuni dalam penafsiran tersebut.⁶

Proses sakralisasi teks Alqur'an, pada gilirannya mengantarkan pada keringnya diskursus keislaman di hadapan tantangan modernitas, yang persoalan hidup dan pergeseran sosial terus berkembang dengan pesat. Secara eksplisit, Abou El Fadl menyebut miskinnya diskursus keislaman di tengah giat-giatnya dipraktikkan oleh komunitas Muslim Islam di Amerika Serikat sekarang ini.⁷

⁵ Ignaz Gholdziher, *Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmi*, terj. dalam bahasa Arab oleh 'Abd al-Halîm al-Najjâr, h. 352

⁶ Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Hakim, (Jakarta: Serambi, 2004 M), h. 5-8

⁷ Komunitas fatwa yang tergabung dalam SAS (*The Society for the Adherence of the Sunnah*) ini, telah bertindak otoriter dalam menafsirkan teks-teks Islam. Mereka menolak

Oleh karena itu, pada era sekarang ini, usaha penafsiran ayat-ayat Alqur'an yang berdasarkan ijtihad masih sangat terbatas dan memiliki keterikatan yang ketat oleh satu kosa kata. Seiring dengan dinamika dan perkembangan situasi serta kondisi masyarakat maka berkembang pula peranan akal dan ijtihad dalam penafsiran Alqur'an. Sebagaimana karakteristik tafsir yang plural, maka demikian pula bermunculan berbagai macam metode penafsiran dengan keanekaragaman corak penafsirannya. Proses penafsiran bukan sebuah proses yang sederhana. Setiap proses penafsiran pada dasarnya merupakan sebuah upaya menggali makna yang terkandung dalam Alqur'an yang dilakukan secara sungguh-sungguh.

Menurut al-Farmawi, corak penafsiran terhadap Alqur'an setidaknya tidaknya ada enam macam, yaitu corak sastra bahasa, filsafat teologi, ilmiah, fikih atau hukum, dan sastra budaya.⁸ Corak tafsir fikih memiliki beberapa karakteristik yang menarik untuk dieksplorasi dan dipahami lebih lanjut, karena penafsiran ini memiliki relevansi yang signifikan selaras dengan perkembangan zaman.

Tafsir bercorak fikih ini muncul bersamaan dengan munculnya *al-tafsîr bi al-ma'tsûr*, karena dalam membina masyarakat Islam di Madinah, Nabi mendapat banyak sekali pertanyaan dari para sahabat berkenaan dengan persoalan hukum. Jawaban-jawaban Nabi tersebut kemudian secara lisan diriwayatkan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Sesudah Nabi wafat, para sahabat juga banyak melakukan ijtihad dalam menetapkan hukum yang berkenaan dengan perkara baru.

segala bentuk pembacaan baru terhadap Alqur'an dan hadis. Lihat, Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, h. 7-20

⁸ 'Abd al-Hayy al-Farmawi, *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Mawdhû'i* (Mesir: Huqûq al-Thaba' Mahfûdzah, 1976 M), h. 26-33

Ijtihad tersebut dimaksudkan untuk menjawab berbagai persoalan yang belum muncul pada masa Rasulullah dan tidak pula terdapat hadis yang membicarakannya. Demikian pula generasi tabi'in. Pendapat-pendapat sahabat dan tabi'in kebanyakan berkenaan dengan persoalan hukum. Pembukuan tafsîr fikih ini terjadi pada abad ke dua hijriyah, tetapi sejalan dengan perkembangan fikih sendiri, tafsir dalam bentuk ini berkembang pesat setelah lahirnya madzhab-madzhab fikih.⁹ Di antara kitab-kitab tafsir corak ini adalah *Ahkâm al-Qur'ân* karya Abû Bakar Aḥmad al-Râzi al-Jashshâsh (w. 370 H), *Ahkâm al-Qur'ân* karya Ibn al-'Arabi (w. 543 H), *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* karya ibn Abî Bakr Ibn Farḥ al-Qurthûbi (w. 671 H), *Ahkâm al-Qur'ân*, karya al-Kiyâharâsi, dan *al-Tafsîr al-Kabîr* atau *Mafâtiḥ al-Ghayb*, karya Fakhr al-Dîn al-Râzi.¹⁰

Di samping jenis tafsir di atas, pada masa itu muncul juga beberapa tafsir yang tidak berorientasi fikih, tetapi kupasan-kupasan di dalamnya banyak mengandung fikih. Salah satu diantaranya adalah tafsir Ibnu Katsir. Keberadaan Tafsir Ibnu Katsir ini sudah tidak asing lagi bagi para pengkaji studi Alqur'an dan tafsinya. Di Indonesia, kitab yang disusun pada abad pertengahan ini telah menjadi rujukan sejumlah ulama atau para penulis tafsir sejak dahulu hingga sekarang. Di samping itu, di berbagai tempat kajian keislaman, seperti pondok pesantren, perguruan tinggi Islam, dan ormas-ormas Islam menjadikan tafsir produk ulama Dasaskus ini sebagai materi kajiannya, dan rujukan dalam menyelesaikan berbagai persoalan kekinian.

⁹ Lihat perkembangan 'tafsir ahkam' ini secara lengkap dalam, Ḥusayn al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz II, h. 432-434

¹⁰ Lihat lagi, Ḥusayn al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz II, h. 435-437

Hal ini tentu saja berkaitan erat dengan realitas bahwa sampai hari ini, kitab tafsir Ibnu Katsir tetap dipakai sebagai salah satu kitab rujukan induk dalam studi tafsir di pelbagai pelosok dunia Islam. Akan tetapi, di balik penyebaran yang meluas dari kitab tafsir ini, terdapat beberapa hal yang memerlukan kejelasan, baik yang berkaitan dengan tokoh Ibnu Katsir sendiri, maupun dengan kitab tafsirnya. Di antara hal-hal yang memerlukan penjelasan itu, paling tidak terdapat tiga masalah yang justru dipandang sebagai alasan pokok untuk mengangkat Ibnu Katsir dan Kitab tafsirnya sebagai kajian dalam diskusi ilmiah ini.

Pertama, dalam pemikiran sebagian besar umat Islam masih terjadi kerancuan antara nama Ibnu Katsir penyusun kitab tafsir yang akan di bahas dalam pertemuan ini dengan Ibnu Katsir yang dikenal sebagai salah seorang imam ahli qira'at yang tujuh (*al-qirâ'ât al-sab'u*), padahal masa hidup anatar kedua tokoh itu terbentang jarak yang cukup jauh.¹¹

Kedua, Ibnu Katsir dan kitab tafsirnya demikian akrab dengan dunia pesantren di Indonesia, bahkan di beberapa pesantren tertentu

¹¹ Lihat biografi Ibnu Katsir, tokoh ahli qiraat tujuh pada, Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: al-Syirkah al-Muttahidah li al-Tawji', 1973 M), h. 182. Ia wafat di Mekkah tahun 120. Terjadinya kerancuan di kalangan sebagian umat Islam ternyata dirasakan juga oleh Ahmad Muhammad Syakir, sehingga pada catatan kaki dari pengantar *ikhtishar*-nya, ia memberikan peringatan tentang perbedaan yang mencolok antara kedua tokoh ini. Lihat, Ahmad Muhammad Syakir, *'Umdah al-Tafsîr 'an Hâfîdh Ibn Katsîr*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1956 M), h. 24. Oleh karena itu sangat tepat kiranya, apa yang dilakukan oleh *The Encyclopaedia of Islam* dan *Dâirah al-Ma'arif al-Islamiyyah* yang mengupas kedua tokoh itu secara berurutan. Hal ini akan membantu para pembaca dalam menghindari kemungkinan terjadinya kerancuan tersebut. Lihat, B. Lewis dkk (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, III, (Leiden: E.J. Brill, 1971 M), h. 817-818. Bandingkan dengan, Ibrahim Zaky Khusyid dkk (ed.), *Dâirah al-Ma'arif al-Islâmiyyah*, I, (Kairo: Dâr al-Sya'b, t.t), h. 378-379

dibaca khusus pada bulan Ramadhan, karena adanya suatu kenyataan bahwa Ibnu Katsir adalah seorang ahli tafsir dari kalangan ulama Syâfi'iyah dan dijadikan rujukan utama dalam pembahasan masalah-masalah sosial keagamaan. Tetapi di sisi lain, dunia pesantren umumnya, sangat 'alergi' atau setidaknya kurang ramah dan kurang bersahabat dengan pemikiran tokoh Ibnu Taymiyyah (w. 728 H). Realitas yang mencolok ini perlu dikritisi, mengingat adanya fakta-fakta dan informasi yang valid, sebagaimana yang akan diuraikan nanti, bahwa ternyata Ibnu Katsir adalah salah seorang santri terkemuka dan pengagum tokoh Ibnu Taymiyah.

Ketiga, di antara kitab-kitab tafsir lama, terutama kitab tafsir *bi al-ma'tsûr*, ternyata kitab tafsir Ibnu Katsir merupakan salah satu kitab tafsir yang mendorong para peminat tafsir pada abad ke dua puluh ini untuk melakukan ikhtishar sebanyak dua kali; pertama ikhtishar dilakukan oleh Ahmad Muhammad Syakir dengan judul, *'Umdah al-Tafsîr 'an al-Hâfidh ibn Katsîr*, yang diterbitkan pertama kali oleh Dâr al-Ma'ârif, Mesir, tahun 1959 M, dan Ikhtishar kedua dilakukan oleh Muhammad 'Ali al-Shâbûni dengan judul, *Mukhtashar Tafsîr ibn Katsîr*, yang diterbitkan pertama kali oleh Dâr al-Qur'ân al-Karîm, Beirut, tahun 1871 M, sedangkan terbitan terbaru (keempat) oleh penerbit yang sama, tahun 1981 M. Realitas ini, tampaknya akan mengundang pertanyaan, sejauh mana ketinggian ilmu Ibnu Katsir dan mutu kitab tafsirnya.

Dan keempat, Ibnu Katsir dalam melakukan penafsiran hukum tampak netral, dan berusaha menetapkan hukum selaras dengan argumentasi hukum yang valid dari Alqur'an dan hadis. Dalam kajian hukumnya, Ibnu Katsir sama sekali tidak menampilkan diri sebagai

seorang pengikut madzhab yang fanatik, sehingga walaupun di tokoh madzhab Syafi'iyyah, namun tidak terlihat dalam diskusi-diskusi hukum yang tertuang dalam tafsirnya untuk senantiasa mengunggulkan madzhabnya, bahkan tidak jarang, Ibnu Katsîr mengakui keunggulan argumentasi hukum madzhab lain. Hal ini mengindikasikan, bahwa Ibnu Katsir memiliki model tersendiri dalam melakukan kajian dan istinbath hukumnya.

Bertitik tolak dari keempat masalah di atas, penulis tertarik untuk menelaah lebih lanjut tentang model penafsiran hukum yang dikembangkan Ibnu Katsir. Buku ini diharapkan dapat berguna untuk memperkaya dan mengembangkan teori istinbâth hukum melalui studi konsep istinbâth hukum Ibnu Katsir. Dengan kajian dan analisis ini diharapkan akan menghasilkan perspektif teori baru berkenaan dengan konsep istinbâth hukum dengan problem sosial yang dihadapi. Buku ini juga diharapkan dapat berguna untuk saling memperkokoh pergaulan kemanusiaan antara masyarakat Indonesia yang majemuk dan pluralistik, mempertajam sensibilitas dan sensitivitas masyarakat dalam kehidupan kerohanian, khususnya memperhalus budi pekerti dalam perilaku sosial, dan memupuk saling menghormati, dan menghargai antara sesama masyarakat yang berbeda aliran fikih.

Tafsir, kata Muḥammad ‘Alî al-Shâbûni, adalah kunci untuk membuka gudang simpanan yang tertimbun dalam Alquran. Tanpa tafsir, orang tidak akan bisa membuka gudang simpanan tersebut untuk menadapatkan mutiara dan permata yang ada di dalamnya.¹² Oleh karena itu, tafsir menjadi kebutuhan yang begitu penting dalam mengungkap kandungan Alquran yang multidimensional dan

¹² Muḥammad ‘Alî al-Shâbûni, *al-Tibyân fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, h. 63

menyodorkan ajaran-ajaran agama yang berdimensi teologis ritualistik dan pedoman kehidupan sosial politik, ekonomi, budaya dan hubungan antara bangsa. Predikat Alquran sebagai *hudan* dan *raḥmatan* bagi manusia telah membuka luas bagi upaya-upaya penafsiran Alquran di kalangan umat Islam yang terus berlangsung secara kontinu dan selalu muncul ke permukaan, baik pada masa ulama salaf maupun khalaf, bahkan sampai sekarang ini yang dicirikan dengan karakteristik yang bervariasi selaras dengan kebutuhan dan tantangan yang mereka hadapi. Ini terlihat, munculnya kitab-kitab tafsir yang berjumlah ratusan dengan beraneka ragam jenisnya, sebagai bukti intensitas mereka dalam upaya mengungkap pesan-pesan dan hidayah Alquran.

Tafsir Alqur'ân al-'Azhim, karya Ibnu Katsir yang muncul pada abad ke delapan hujriyyah membuka lembaran baru dalam pencerahan pemikiran hukum Islam yang sudah membeku dan statis yang melanda hampir di semua negara atau wilayah yang didomisili umat Islam. Tafsir ini, sudah beredar luas di kalangan umat Islam, dan dijadikan rujukan dalam berbagai macam pembahasan hukum yang muncul di tengah-tengah masyarakat, terutama di kalangan pesantren, dan perguruan tinggi islam di Indonesia.

Kajian-kajian terhadap penafsiran Ibnu Katsir secara utuh dan intens mencakup berbagai aspek pemikiran dan keilmuan, tampaknya belum banyak dilakukan oleh para cendikiwan muslim maupun non-muslim; namun penelitian terhadap salah satu aspek pemikiran, atau kajian secara global dalam penafsiran sudah dilakukan oleh beberapa pengamat tafsir dan hukum Islam, antara lain Husayn l-dzahabi dalam karyanya, *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*.

Dalam kajiannya itu, al-Dzahabi membahas tentang intelektualitas Ibnu Katsir berikut produk pemikirannya dalam bidang lain, seperti sejarah dan hukum, sehingga ia mendapatkan titel al-fuqahâ' dan al-muarrikh. Ia menjelaskan juga secara singkat corak dan metode penafsiran Ibnu Katsir. Menurutny, kitab ini masuk kategori corak dan orientasi tafsîr bi al-ma'tsûr, karena dalam tafsir ini sangat dominan memakai riwayat/hadis, pendapat para sahabat dan tabi'in. Langkah-langkah dalam penafsirannya secara garis besar ada tiga tahapan. Pertama, menyebutkan ayat yang ditafsirkannya, lalu menafsirkannya dengan bahasa yang mudah dan ringkas. Kedua, mengemukakan berbagai hadis atau riwayat marfu' yang berhubungan dengan ayat yang sedang ditafsirkan. Dan Ketiga, mengemukakan berbagai pendapat mufassir atau ulama sebelumnya. Di samping itu, ia menjelaskan juga, produk penafsirannya secara singkat yang berkaitan dengan cerita israiliyyat secara kritis, dan penafsiran hukum secara netral.¹³

Hampir senada dengan pandangan di atas, dikemukakan juga oleh penyusun Studi Kitab Tafsir Klasik, Hamim Ilyas. Dalam bagian pembahasan Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Ahzim, Karya Ibnu Katsir, ia menjelaskan secara singkat setting historis biografi Ibnu Katsir, beberapa kitab ringkasan Ibnu Katsir, corak dan metode Ibnu Katsir, dan tahap-tahap penafsirannya, yang mencakup menafsirkan Alqur'an dengan ayat-ayat Alqur'an lainnya, menafsirkan dengan pendapat para sahabat dan tabi'in, menafsirkan dengan pendapat para ulama, dan

¹³ Husayn al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn, Bahts tafsîli 'an Nasy'ah al-Tafsîr Tathawwurah wa Alwânih wa Madzâhibih*, (Kairo: t.n.p, 1976 M), I, h. 242-246

menafsirkan dengan pendapatnya sendiri. Ia jua mengungkapkan secara ringkas tentang sikap Ibnu Katsir terhadap israiliyyat berikut contoh-contohnya yang kritis terhadap riwayat-riwayat yang dibawakannya, ayat-ayat hukum yang tidak memihak kepada madzhab, nasakh dan mansûkh, muhkam dan mutasyâbih, ayat-ayat yang dipahami secara beda-beda, serta diakhiri dengan penilaian para ulama klasik dan kontemporer terhadap tafsir Ibnu Katsîr.¹⁴

Senada dengan pengamatan al-Dzahabî di atas, Mannâ' Khalîl al-Qaththân memberikan pengamatan terhadap al-Syawkânî dalam format yang sangat ringkas melalui karyanya, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân* pada bagian, *Ibnu Katsîr wa Tafsîruh*. Dalam pengamatan al-Qaththân, Ibnu Katsîr adalah seorang tokoh Madzhab syafi'i yang toleran dan netral dalam pandangan hukumnya, sehingga ia layak sebagai mujtahid bi al-madzhab. Hal ini terlihat dari ktab hukumnya, *al-Ijtihâd fî Thalab al-Jihâd* dan *al-Wâdiḥ al-Nafîs fî Manâqib al-Imâm Muḥammad ibn Idris*. Dia mengutip juga pandangan Rasyid Ridha, yang menyatakan bahwa Tafsir Ibnu Katsîr ini merupakan kitab tafsir yang paling terkenal, karena memperhatikan ulama salaf, penjelasan makna ayat-ayat dan hukumnya, penggunaan ilmu bahasa dan menggunakan ilmu-ilmu lainnya yang diperlukan untuk menafsirkan ayat-ayat Alqur'an tersebut.¹⁵

Di samping penelitian yang telah diungkapkan di atas, terdapat beberapa tulisan pemerhati tafsir yang berkaitan dengan metode penafsiran secara global dan dapat menopang dalam penelitian

¹⁴ Hamim Ilyas, *Studi Kitab Tafsir Klasik*, (Yogyakarta: Teras, 20004 M), h. 131-140.

¹⁵ Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Riyadh: Mansyûrât al-'Ashr al-Ḥadîts, 1973 M), h. 386

penafsiran, tetapi tidak berhubungan langsung dengan metode penafsiran dan istinbâth hukum Ibnu Katsîr, misalnya Syamsu Rizal Panggabean.

Dalam tulisannya yang berjudul, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*, Syamsu Rizal menginformasikan prinsip-prinsip penafsiran, yaitu *pertama*, Alquran sebagai petunjuk bagi manusia dalam segala aspek kehidupan (*hudan li al-nâs*); *kedua*, pesan-pesan dan tujuan moral Alquran bersifat universal dan abadi; *ketiga*, Alquran diwahyukan dalam situasi kesejarahan yang konkret, yang meliputi konteks kesejarahan pra-Alquran dan masa pewahyuan Alquran. Pemahaman semacam ini, memiliki manfaat praktis, yaitu memudahkan dalam mengidentifikasi gejala-gejala moral dan sosial di masyarakat Arab ketika itu, sikap Alqur'an terhadapnya, dan cara Alqur'an memodifikasi atau mentransformasi gejala itu hingga sejalan dengan pandangan dunia Alquran; kemudian dapat dijadikan pedoman bagi umat Islam dalam menangani problem-problem yang dihadapi; dan selanjutnya pemahaman ini menghindarkan dari praktek-praktek pemaksaan terhadap penafsiran Alquran; *keempat* tujuan-tujuan moral Alquran sesungguhnya dapat menjadi pedoman dalam memberikan penyelesaian terhadap problem-problem sosial yang muncul di masyarakat; dan *kelima* pemahaman secara mendalam tujuan Alquran mutlak dibutuhkan dalam menafsirkan Alquran.¹⁶

Penelitian-penelitian yang dideskripsikan di atas masih bersifat umum, dan belum memberikan gambaran yang memadai, terutama pada aspek penafsiran hukum dan metode istinbâth hukum yang

¹⁶ Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an Sebuah Kerangka Konseptual*, (Bandung: Mizan, 1989), h. 34-62

dikembangkan Ibnu Katsir. Karena itu, dalam studi yang akan dilakukan ini, akan menyoroti secara riil metode penafsiran, *istinbâth* hukum yang ditempuh Ibnu Katsir dalam kitab tafsirnya tersebut.

Kemampuan daya berfikir rasional di kalangan mufassir terus berkembang selaras dengan dinamika sosial, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, serta tantangan zaman yang dihadapi, sehingga muncul para penulis tafsir yang memusatkan penafsiran Alqur'an pada salah satu aspek disiplin keilmuan, sesuai dengan keahlian yang mereka miliki, seperti tafsir yang berorientasi filsafat, tasawuf, fikih, keilmuan dan kebahasaan.

Pada umumnya, Penafsiran yang dilakukan mereka melalui beberapa tahap. *Pertama, tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân*, yaitu menafsirkan suatu ayat dengan memperhatikan dan menyandarkan arti dan maknanya pada ayat-ayat Alquran yang lain berdasarkan arahan Nabi Muhammad SAW., sebagaimana kaidah yang menyatakan bahwa ayat-ayat Alquran saling menafsirkan (*al-Qur'ân yufassiru ba'dhuh ba'dhan*). *Kedua, tafsîr al-Qur'ân bi al-Sunnah*, yaitu menafsirkan maksud ayat Alquran dengan memperhatikan keterangan dan penjelasan Nabi Muhammad SAW., yang bertugas menyampaikan dan menjelaskan ayat-ayat Alquran berdasarkan petunjuk para sahabat. *Ketiga, tafsîr al-Qur'ân bi quwah al-shahâbah*, yakni penafsiran maksud ayat Alquran dengan memperhatikan pendapat para sahabat, yang didasarkan pada petunjuk tabi'in, karena mereka hidup pada masa Alquran masih diturunkan, bergaul dengan Nabi, serta mengetahui konteks sosial ketika Alquran diturunkan. *Keempat, al-ijtihâd wa quwwah al-istinbâth*, yaitu mengerahkan segala potensi dan penalaran untuk memperoleh penafsiran yang benar, sebagaimana pernyataan

Alquran; apakah mereka tidak memperhatikan al-Qur'an ataukah hati mereka terkunci.¹⁷ Tahap yang keempat ini, menghendaki agar mufassir memiliki sejumlah kriteria, yaitu memiliki pengetahuan tentang bahasa Arab dan seluk beluknya; menguasai ilmu-ilmu Alquran, menguasai ilmu-ilmu yang berhubungan dengan Alquran, seperti *'ulûm al-hadîts* dan *ushûl al-fiqh*; berakidah benar; mengetahui prinsip-prinsip pokok agama Islam; dan menguasai ilmu yang berhubungan dengan pokok bahasan ayat yang ditafsirkan. Dengan terpenuhinya kriteria ini, akan terhindar dari keterperosokan mufassir ke dalam jurang kesalahan, sehingga penafsirannya tidak dapat diterima.¹⁸

Istinbâth hukum merupakan metode menafsirkan hukum Alquran, terutama yang berkaitan dengan persoalan hukum Islam (*fiqh*), biasanya dilakukan oleh mereka yang memiliki keahlian khusus dalam bidang fikih dan usul fikih, sehingga berupaya memberikan penafsiran hukum secara luas, ketika menafsirkan ayat-ayat Alquran yang berkaitan dengan persoalan hukum (*âyat al-ahkâm*), bahkan seringkali hanya menafsirkan *âyat al-ahkâm* secara khusus dengan metode yang ditempuh dan dikembangkan oleh para pakar fikih (*fuqahâ*).

Dalam perkembangan penafsiran ayat-ayat hukum, para ulama pengikut madzhab tertentu menafsirkan ayat-ayat hukum sesuai dengan teori *istinbâth al-ahkâm* yang berlaku di dalam madzhabnya, atau berdasarkan teori *istinbâth* yang dikembangkan dan dirumuskan sendiri oleh mufassir. *Istinbâth* sebagai upaya menggali hukum dari

¹⁷ Q.S Muhammad / 47: 24. Terjemahan Alquran di atas dan yang selanjutnya, menggunakan kitab terjemahan Alquran terbitan Departemen Agama.

¹⁸ Tahap penafsiran tersebut dapat ditelaah dan didalami pada Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz I, h. 37-62

sumbernya, dapat dilakukan dengan tiga pendekatan, yaitu *pertama*, pendekatan menurut kaidah kebahasaan, yakni upaya pencarian hukum dengan menganalisis langsung terhadap bunyi ayat-ayat Alqur'an dan Sunnah sebagai sumber hukum. Pendekatan ini mensyaratkan penguasaan terhadap ilmu-ilmu dan kaidah-kaidah bahasa dan sastra Arab; *kedua*, pendekatan melalui *maqâshid al-Syari'ah*. Pendekatan ini lebih memperhatikan aspek relevansi suatu hukum terhadap kemaslahatan hidup manusia. Pendekatan ini sudah dikembangkan oleh Abû Ishaq al-Syâtibi berdasarkan asumsi bahwa setiap syari'at yang diturunkan Tuhan selalu mengandung kebaikan bagi manusia, baik di dunia maupun di akhirat; *ketiga*, pendekatan melalui *tarjih*.¹⁹ Pendekatan ini lebih menekankan pada validitas suatu dalil yang digunakan sebagai landasan hukum. validitas suatu dalil hukum diukur dengan cara membandingkannya dengan dalil-dalil lainnya, dan jika terbukti salah satunya lebih kuat, maka itulah yang digunakan. Pentingnya usaha *terjih* dalam menyeleksi pendapat-pendapat itu adalah agar masyarakat mendapatkan suatu kepastian hukum, sehingga mereka tidak terombang-ambing dalam pendapat yang berbeda-beda, dan pendapat yang dikuatkan betul-betul sesuai dengan syari'at Islam.

¹⁹ 'Alî Hasaballah, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmi*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1971), h. 3; dan Fathi al-Daraini, *al-Manâhij al-Ushûliyyat fî al-Ijtihâd bi al-Ra'y fî al-Tasyrî' al-Islâmi*, (Damaskus: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1975), h. 315

II

BIOGRAFI IBNU KATSÎR

Kelahiran dan Masa Kecil Ibu Katsir

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, di kalangan peminat tafsir dan studi ilmu Alqur'an, dikenal dua orang tokoh dengan nama Ibnu Katsir. Ibnu Katsir yang pertama adalah salah seorang Imam yang tujuh dalam bidang qira'at Alqur'an Nama lengkapnya adalah Abû Muḥammad 'Abd Allâh ibn Katsîr al-Dâri al-Makki. Ia lahir di Mekkah tahun 45 H atau 665 M, dan wafat pada tahun 120 H atau 738 M. Ia seorang ulama dari generasi tabi'in.²⁰

Adapun Ibnu Katsir yang kedua yang menjadi pokok bahasan dalam buku ini adalah seorang ahli tafsir yang muncul lebih kurang enam abad sesudah Ibnu Katsir yang pertama, atau tepatnya pada awal abad ke delapan hijriyyah atau awal abad ke empat belas masehi.

Ibnu Katsir nama lengkapnya adalah 'Imâd al-Dîn Abû al-Fidâ Isma'il ibn al-Khâthib Syihâb al-Dîn Abî Hafash 'Amr ibn Katsîr al-Qurasyiy al-Syâfi'i. Ia lahir di desa Mijdal yang masuk dalam wilayah Bushra, sehingga pada dirinya diletakan predikat, *al-Bushra*. Demikian pula, predikat *al-Dimisqi* sering diletakan pada dirinya. Hal ini mungkin, *Bushra* termasuk wilayah Damaskus, atau mungkin pula, Ibnu Katsir, sejak masa kanak-kanak atau remaja telah berpindah tempat dan menetap di Damaskus. Kemungkinan kedua ini sejalan

²⁰ Ahmad M. Syakir, *'Umdah al-Tafsîr 'an al-Hâfidh ibn Katsîr*, I, h. 24, dan lihat, Muhammad 'Ali al-Shâbûni, *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Irsyâd, 1976 M), h. 255

dengan keterangan Ibnu ‘Imâd dalam *Syadzrât al-Dzahab* yang menyebut Ibnu Katsîr dengan *al-Bushri Tsumma al-Damasqi*. Sementara itu, peletakan predikat al-Syafi’i, pada akhir namanya, ingin menunjukkan bahwa Ibnu Katsîr sejak kecil, diasuh, dibimbing dan dibesarkan dalam lingkungan madzhab Syafi’i.²¹

Adapun tentang kelahiran Ibnu Katsir, terdapat perbedaan pendapat di kalangan para penulis Biografi. Ibnu ‘Imâd memastikan tahun 700 H sebagai tahun kelahiran Ibnu Katsir. Pendapat ini dipegangi oleh sebagian besar penulis biografi Ibnu Katsir.²² Sementara itu, Ibnu Taghri Bardi memilih tahun 701 H.²³ Pendapat ini diikuti oleh C. Brockelmann dalam *Dâirah al-Ma’ârif al-Islâmiyyah*.²⁴ Di samping dua pendapat di atas, terdapat pendapat tokoh lainnya, seperti B. Lewis. Menurut Lewis, kelahiran Ibnu Katsir di sekitar tahun 700 H, atau sekitar tahun 1300 M.²⁵ Demikian pula, al-Dzahabi melaporkan tahun 700 H atau sesudahnya sebagai kelahiran Ibnu Katsir. Pendapat ini dipegangi juga oleh Ibnu Hajar al-‘Asqalâni dalam kitabnya, *al-Durar al-Kâminah fî A’âyân al-Tsâminah*.²⁶

²¹ Ibn Taghri Bardi. *al-Nujûm al-Zâhirah fî Mulûk Mishr wa al-Qâhirah*, XI, (Kairo: Wijârah al-Tsaqâfah, t.t.) h. 123. Bandingkan dengan Syams al-Dîn al-Dzahabî, *Tadzkirah al-Huffâdz*, IV (Hyderabad-Decan: The Dairatul Ma’arifil Osmania, 1958 M), h. 1508. Lihat pula, Ibnu ‘Imâd, *Sadzrât al-Dzahab fî Akhbâr man Dzahab*, VI, (Beirut: al-Maktab al-Tijâri, t.t), h. 231

²²Lihat Ibnu ‘Imâd, *Syadzrât al-Dzahab fî Akhbâr man Dzahab*, VI, (Beirut: al-Maktab al-Tijâri, t.t), h. 231. A.M. Syakir, ‘*Umdah al-Tafsîr ‘an al-Hâfidh ibn Katsîr*, h.22. Bandingkan dengan, Husayin al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, I, (t.t.p.: t.n.p. 1976 M), h. 242

²³ Ibn Taghri Bardi. *al-Nujûm al-Zâhirah fî Mulûk Mishr wa al-Qâhirah*, Juz,X I, h. 123

²⁴ Ibrahim Zaky Khursid dkk, *Dâ’irah al-Ma’arif al-Islâmiyyah*, I, (Kairo: Dâr al-Sya’b, t.th), h. 378

²⁵ B. Lewis dkk, (ed.), *The Eycyclopaedia of Islam*, III, h. 817

²⁶ Ibnu Taghri Bardi, *al-Nuzum al-Zâhirah fî Mulûk Mishr wa al-Qâhirah*, XI, h.123. Ibrâhim Zaki Khursyid dkk (ed.), *Dâirah al-Ma’arif al-Islâmiyyah*, h. 378; B.

Perbedaan pendapat dan ketidakpastian ini, nampaknya bertolak dari ketidakpastian informasi yang diberikan oleh Ibnu Katsîr sendiri, ketika ia mengupas biografi ayahnya, dengan kata-kata:

توفي والدي في شهر جمادى الأولى سنة ثلاث وسبعمئة وكنت إذ ذاك
صغيرا ابن ثلاث سنين أو نحوها لا أدركها إلا كالحلم

Dari keterangan Ibnu Katsîr di atas, Aḥmad Muḥammad Syakir memperkuat pendapat yang menetapkan tahun 700 H atau bahkan sebelum itu, karena jika kelahiran Ibnu Katsîr terjadi pada tahun 701 H, berarti usia Ibnu Katsir ketika ayahnya wafat belum mencapai tiga tahun, sedangkan usia anak yang belum mencapai tiga tahun, tampaknya sulit untuk dapat mengenang suatu peristiwa sebagai dalam mimpi.²⁷ Terlepas dari perbedaan di atas, suatu hal yang pasti dapat disepakati semua pihak adalah Ibnu Katsir lahir sekitar akhir abad ke tujuh hijriyah dan awal abad ke delapan hijriyah.

Menarik pula untuk disimak di sini adalah latar belakang pemberian nama Ismâ'il pada diri Ibnu Katsir. Dalam kitab, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Ibnu Katsir menceritakan bahwa ayahnya telah menikah sebanyak dua kali. Dari istri pertama, telah lahir tiga orang putra, berturut-turut namanya, Ismâ'il, Yunus dan Idris, sedangkan dari istri kedua, yang dinikahinya sesudah meninggal istri pertamanya, lahir beberapa orang putra dan putri, yang tertua namanya 'Abd al-Wahhâb dan yang paling bungsu adalah Ibnu Katsîr sendiri. Nama Ismâ'il

Lewis, *The Encyclopaedia of Islam*, III. h. 817, al-Dzahabi, *Tadzkirah al-Huffâdh*, IV, h. 1508, dan dikutip A.M. Syakir, 'Umdah al-Tafsîr 'an al-Hâfidh Ibn Katsîr, I, h. 22

²⁷ Ibnu Katsir, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, XIV, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t), h. 32, dan A.M. Syakir, 'Umdah al-Tafsîr 'an Hâfidh ibn Katsîr, h. 23

diberikan oleh ayahnya sendiri kepada Ibnu Katsir, untuk mengenang dan mencari pengganti putra tertua yang sangat disayangi, Ismâ'il, yang meninggal karena kecelakaan di Damaskus pada saat Ismâ'il telah menunjukkan kebolehannya dalam penguasaan ilmu-ilmu agama. Kepergian Ismâ'il selamanya sangat berat dirasakan oleh ayahnya. Kemudian Ibnu Katsir menulis tentang akibat kematian itu dengan kata-kata:

فوجد الوالد عليه وجدا كثيرا ورثاه بأبيات كثيرة, فلما ولدت له أنا بعد ذلك سماني باسمه, فأكبر أولاده إسماعيل وآخرهم وأصغرهم إسماعيل, فرحم الله من سلف وختم بخير لمن بقى.

Berkaitan dengan keluarganya, Ibnu Katsir menerangkan bahwa ayahnya berasal dari keturunan keluarga terhormat, dan seorang ulama terkemuka pada masanya yang pernah mendalami fikih madzhab Hanafi, walaupun akhirnya sesudah menjadi khatib di Bushra, ia menganut madzhab Syafi'i. Kemudian, Salah seorang gurunya, yang kelak menjadi mertuanya, yakni al-Hâfizh al-Mizzi, memperlihatkan rasa kagumnya setelah mengetahui sebagian daftar garis keturunan Ibnu Katsîr, sehingga ia tuliskan atribut *al-Qurasyiy* di belakang nama Ibnu Katsîr.

Pendidikan Ibnu Katsir

Sebagaimana telah disinggung di muka, bahwa Ibnu Katsîr telah ditinggal wafat oleh ayahnya pada usia yang masih kanak-kanak. Hal ini berarti, semasa ayahnya masih hidup, Ibnu Katsir belum siap untuk menerima didikan keilmuan langsung dari ayahnya, sebagaimana

umumnya dialami oleh putra-putra ulama pada masanya. Tetapi walaupun demikian, peran yang tak sempat dimainkan oleh sang ayah ini, ternyata telah dapat dimainkan oleh kakak kandungnya, Kamâl al-Dîn al-Wahhâb. Sebagaimana dituturkan sendiri oleh Ibnu Katsîr, di bawah bimbingan kakak kandungnya inilah, ia mulai meniti tangga karir keilmuan untuk pertama kalinya, menyusul kepindahan mereka ke Damaskus pada tahun 707 H.²⁸

Kegiatan Mencari ilmu ini, kemudian dilakukannya dengan lebih serius dan intens di bawah pembinaan dan pendidikan ulama terkemuka pada masanya. Hal ini dimungkinkan oleh kenyataan, bahwa di masa-masa pemerintahan Dinasti Mamluk di mana Ibnu Katsir hidup, pusat-pusat studi Islam seperti masjid-masjid, madrasah-madrasah dan maktab-maktab berkembang pesat. Perhatian pemerintah pusat pada masa itu di Mesir maupun di Damaskus sangat besar. Terlepas apakah perhatian yang begitu besar dari pemerintah tersebut untuk mengembangkan Ilmu Pengetahuan atau ada motif-motif tertentu.

Dalam mendalami bidang studi hadits, ketekunan Ibnu Katsir tampak sangat antusias dan serius. Di samping, ia meriwayatkan hadis secara langsung dari para *huffâdh* terkemuka di masanya, seperti al-Syeikh Najm al-Dîn in al-‘Asqalâni dan Syihâb al-Dîn al-Hajjar yang lebih dikenal dengan panggilan Ibn al-Syahnah, seorang ahli hadis dari Dâr al-Hadîts al-Asyrafiiyyah, ia pun mendalami bidang *Rijâl al-Hadîts*

²⁸ Ibnu Katsîr, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, XIV, h.46. Berdasarkan informasi Ibnu Katsir sendiri tahun kepindahan dirinya ke Damaskus ini, maka keterangan Ibn ‘Imâd dan H. Loust yang menunjuk tahun 706 atau 1306 M sulit untuk diterima. Lihat, Ibn ‘Imâd, *Syadzarât al-Dzahab*, VI, h. 231, dan B. Lewis, *The Ecylopaedia of Islam*, III, h. 817. Pendapat lemah ini dijumpai juga dalam karya, al-Hâfidz al-Husayni, *Dzayl Tadzkirah al-Huffâdh li al-Dzahabi*, (Beirut: Dâr Ihya al-Turâts al-‘Arabi, t.t). h.57

di bawah bimbingan al-Hâfidh al-Kabîr Abû al-Hajjâj al-Mizzî, penulis kitab *Tahdzîb al-Kamâl*, sebuah kitab standar dalam bidang rijâl al-hadîts. Kelihatannya, keuntungan yang diperoleh Ibnu Katsir dari guru besarnya, al-Hâfidh al-Mizzî ini, tidak hanya terbatas pada masalah keilmuan saja, akan tetap juga menyangkut istri pendamping hidupnya kelak, dengan keberhasilannya mempersunting Zainab, putri kesayangan al-Mizzî sebagai istrinya.²⁹

Demikian pula, perhatian Ibnu Katsîr terhadap bidang studi fikih. Dalam hal ini, ada dua orang guru terkemuka yang membimbingnya, yakni al-Syeikh Burhân al-Dîn al-Fazari dan Kamâl al-Dîn ibn Qâdhi Syuhbah. Kitab *al-Tanbîh* karya al-Syairazi, sebuah kitab furu' madzhab al-Syafi'i dan *Mukhtashar ibn al-Hâjib* dalam bidang studi ushul fikih telah selesai dihafalnya. Di samping itu, ada dua bidang studi keilmuan yang justru paling besar artinya dalam mengangkat pamor Ibnu Katsir sebagai ilmuwan yang terkenal di seluruh dunia Islam pada masa-masa sesudahnya. Kedua bidang studi itu adalah studi sejarah dan tafsir Alqur'an. Dalam bidang sejarah, peran al-Hâfidh al-Birzali (w. 739 H) yang oleh Ibnu Katsir disebut sebagai *Muarrikh al-Syam* cukup besar, bahkan dalam mengupas peristiwa-peristiwa yang terjadi sampai tahun 738 H, seperti yang dinyatakan Brocklmann, Ibnu Katsir berpegangan pada kitab *Târîkh* karya al-Birzali.³⁰

Dalam mendalami bidang studi Alqur'an dan tafsir, perhatian Ibnu Katsir sangat terlihat sejak masa awal kegiatan belajarnya. Dalam *al-*

²⁹ Ibnu Katsir, *al-Bidayah wa al-Nihâyah*, XIV, h. 192, dan A.M. Syakir, 'Umdah al-Tafsîr 'an Hâfidh ibn Katsîr, I, h. 25. Penyebutan Zainab begitu tegas dinyatakan, ketika Ibnu Katsir menulis obituari guru besarnya, al-Hâfidh al-Mizzî.

³⁰ Ibnu Katsir, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, XIV, h. 25 dan 185. Lihat juga, Ibrahim Zaki Khursyid, *Dâirah al-Ma'ârif al-Islâmiyyah*, I, h. 379

Bidâyah wa al-Nihâyah, ia menegaskan bahwa pada tahun 711 H, ia telah menyelesaikan hafalan Alqur'an, dan dilanjutkan dengan memperdalam ilmu qira'at. Sedangkan mengenai studi tafsir, tidak diperoleh keterangan langsung dari Ibnu Katsir tentang guru-guru yang membimbingnya, tetapi berdasarkan uraiannya dalam *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, tampak dengan jelas bahwa ia biasa menghadiri kuliah-kuliah yang disajikan oleh Syekh al-Islâm Ibn Taymiyyah. Kemudian dari hasil perkuliahan inilah, Ibnu Katsir mendapatkan bekal ilmu tafsir yang banyak, di samping dari kuliah-kuliah para ulama yang lain. Kenyataan ini dibuktikan dengan sebagian besar materi *muqaddimah* tafsir Ibnu Katsir yang mengupas prinsip-prinsip penafsiran, secara jelas merupakan kutipan langsung dan utuh dari tulisan Ibnu Taymiyyah dalam kitabnya, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*, walaupun tidak menyebutkan nama Ibnu Taymiyyah secara jelas.³¹ Keadaan ini lebih meyakinkan lagi apabila dikaitkan dengan kekaguman dan kecintaan Ibnu Katsir kepada Ibnu Taymiyyah sebagai salah seorang gurunya, sebagaimana dipaparkan berikut ini.

Ibnu Taymiyyah Guru Ibnu Katsir

Dengan membaca secara sepintas lalu, kupasan Ibnu Katsir pada awal penafsiran surat al-Baqarah, sesungguhnya telah dapat ditangkap

³¹ Ibnu Katsir, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, XIV, h. 312, bandingkan dengan A.M. Syakir, *'Umdah al-Tafsîr 'an Hâfidz ibn Katsîr*, I, h. 24. Adapun bukti-bukti pengambilan Ibnu Katsir dari *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr* Ibnu Taymiyyah secara utuh ini menjadi nampak jelas, lewat perbandingan antara: Ibnu Taymiyyah, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr* (Beirut: Dâr al-Qur'ân al-Karîm, 1971 M), h. 93-115, dengan Ibnu Katsir, *Tafsîr Ibnu Katsîr*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1984 M), I, h. 4-7. Kenyataan ini telah ditegaskan pula oleh Dr. Adnan Zarzur, penyunting kitab *Muqaddimah*, pada pengantar buku itu dan oleh Husayin al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, I, h. 244

dan dicerna isyarat-isyarat penghormatan Ibnu Katsir terhadap Ibnu Taymiyyah. Ketika terlibat pembicaraan tentang *fawâtiḥ al-suwar*, ia menyebut nama Ibnu Taymiyyah dengan sebutan: *al-Syaykh al-Imâm al-'Allâmah*.³² Isyarat ini akan semakin jelas, apabila diikuti dengan telaahan terhadap kitab tarikh Ibnu Katsir. Pada jilid ke empat belas dari kitab tarikhnya ini, nampak dengan jelas perhatian Ibnu Katsir terhadap Ibnu Taymiyyah. Dengan memperhatikan daftar isi dari jilid ke empat belas tersebut, akan dijumpai sekitar 15 topik bahasan tentang seluk beluk kehidupan dan perjuangan Ibnu Taymiyyah. Dalam berbagai kupasannya itu, kebesaran Ibnu Taymiyyah diperlihatkannya dengan jelas dan detail, untuk memberi gambaran kehebatan Ibnu Taymiyyah dalam memberantas tradisi masyarakat yang tidak selaras dengan sunnah Nabi. Usaha-usaha yang dilakukan Ibnu Taymiyyah dalam memberantas TBC (*takhayyul*, *bid'ah khurafat*) yang menyebar di sebagian masyarakat Islam, dipaparkan oleh Ibnu Katsîr dengan penuh kekaguman. Sebagai ilustrasi, ketika mengulas keberhasilan Ibnu Taymiyyah dalam menghapus kebiasaan *Shalat Nishf Sya'bân* di mesjid Damaskus dan kemudian sebagian besar umat Islam melakukannya lagi pada tahun 706 H, tetapi pada tahun berikutnya dapat diberhentikan kembali, maka Ibnu Katsîr berkata: ³³

وفي ليلة النصف من شعبان أبطلت صلاة ليلة النصف لكونها بدعة
وصين الجامع من الغوغاء, وحصل بذلك خير كثير والله الحمد والمنة

³² Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm*, I, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987 M), h. 60; dan lihat pula Husayin al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, I, h. 243

³³ Ibnu Katsir, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, XIV, h. 41-46.

Dalam pada itu, Ibnu Katsîr sangat menyadari tantangan yang dihadapi Ibnu Taymiyyah dari sebagian ulama di masanya, tetapi Ibnu Katsir menganggap tantangan itu, hanya sebagai manifestasi rasa iri dan dengki sekelompok orang terhadap keberhasilan dan prestasi keilmuan Ibnu Taymiyyah. Dalam kaitan ini, Ibnu Katsîr menyatakan:

34

وكان للشيخ تقى الدين بن تيمية من الفقهاء جماعة يحسدونه لتقدمه عند الدولة, وانفراده بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر, وطاعة الناس له ومحبتهم له وكثرة أتباعه وقيامه في الحق وعلمه وعمله.

Kekaguman Ibnu Katsîr tidak hanya tertuju kepada Ibnu Taymiyyah saja, melainkan juga terhadap murid-muridnya. Dalam setiap kesempatan mengupas biografi teman atau murid Ibnu Taymiyyah, penghargaan tinggi selalu diperlihatkan dan diberikan kepada mereka, apalagi jika hal itu menyangkut teman-teman atau murid-murid khusus Ibnu Taymiyyah. Hal ini dapat ditelaah kupasan Ibnu Katsir tentang Ibnu Qayyim al-Jawziyyah. Pujian terhadap tokoh Ibnu Qayyim ini, Ibnu Katsîr, yang oleh Abû Zahrah dijuluki sebagai *shadîq ibnu Qayyim wa râfiqih fî talmadzihi ‘alâ Ibn Taymiyyah*, melontarkan pujiannya dengan kata-kata: ³⁵

³⁴ Ibnu Katsîr, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, XIV, h. 37

³⁵ Abû Zahrah, *Ibn Taymiyyah: Hayâtuh wa ‘Ashruh wa Arauh wa Fiqhuh*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-‘Arabi, t.t), h. 527. Julukan ini, sama seperti yang diberikan Ibnu Katsir pada Ibnu Qayyim al-Jawziyyah sebagai *Shâhibuna al-Syaykh al-Imâm al-‘Allâmah*, dalam kitab *Tarikh-nya*, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, XIV, h. 234.

... وكان حسن القراءة والخلق, كثير التودد لا يحسد أحدا ولا يؤذيه, ولا يستعيبه ولا يحقد على أحد, وكنت من أصحاب الناس له وأحب الناس إليه. ولا أعرف في هذا العالم في زماننا أكثر عبادة منه

Dari apa yang telah dipaparkan di atas, nampak dengan jelas bahwa sebagai salah seorang ulama Syafi'iyah, ternyata Ibnu Katsîr merupakan salah seorang murid terkemuka Ibnu Taymiyyah. Kenyataan ini disinggung pula oleh sebagian penulis Ibnu Katsîr.³⁶ Sikap Ibnu Katsîr ini sebenarnya bukan sikap yang menyendiri, karena, sebagaimana yang dikemukakan Abû Zahrah, tidak sedikit dari para murid Ibnu Taymiyyah datang dari kalangan ulama Syafi'iyah.³⁷ Hal ini berkaitan pula dengan kenyataan, bahwa ulama Syafi'iyah pada masa-masa itu relatif lebih jarang terlibat dalam permusuhan dengan Ibnu Taymiyyah, dibandingkan dengan ulama Hanafiyyah dan Malikiyyah, bahkan sering terjadi, ulama Syafi'iyah justru berperan sebagai pihak yang tampil memadamkan api permusuhan yang dinyalakan oleh ulama Hanafiyyah dan Malikiyyah terhadap Ibnu Taymiyyah. Kemungkinan ini disebabkan, karena Ibnu Taymiyyah pada dasarnya pengikut madzhab Hanabilah, sedangkan Hanabilah di Syam dikenal begitu dekat dengan kalangan Syafi'iyah, mengingat bahwa Imam Ahmad ibn Hanbal adalah salah seorang murid Imam al-

³⁶ Lihat, Ibnu 'Imâd, *Sadzarât al-Dzahab fî Akhbâr man Dzahab*, VI, h. 231, M.A.R. Hamzah dalam, A.M. Syakir, *al-Bâ'its al-Hatsîts Syarh Ikhtishâr 'Ulûm al-Hadîts li al-Hâfidz Ibn Katsîr*, (Kairo: M. Ali Shubaih, t.t), h.14

³⁷ Abû Zahrah, *Ibnu Taymiyyah: Hayâtuh wa 'Ashruh wa Arauh wa Fiqhuh*, h. 535. Penilaian ini sama dengan keterangan Ibnu Katsîr sendiri, dalam, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, XIII, h.303. yang menyebut sebagaian ulama Syafi'iyah ikut menghadiri kuliah Ibnu Taymiyyah.

Syafi'i, sehingga Imâm al-Subki mencantumkan Imam Ah̡mad Ibn Hanbal dalam *Thabaqât al-Syâfi'iyyah*.³⁸

Di antara bukti-bukti yang menunjukkan bahwa Ibnu Katsîr tidak menyendiri dalam mengakui kebesaran Ibnu Taymiyyah, berikut ini akan dikutip beberapa pernyataan ulama Syafi'iyyah:

1. Ibn Daqîq al-Îd (w. 702 H), seorang Qâdhi al-Syafi'iyyah yang dari sisi usia pantas menjadi guru Ibnu Taymiyyah, berkata:

لما اجتمعت بابن تيمية رأيت رجلا العلوم كلها بين يديه يأخذ منها ما يريد ويدع ما يريد.

Pada kesempatan lain, sesudah ia melihat keluasan ilmu Ibnu Taymiyyah, ia berkata kepada Ibnu Taymiyyah:

ما أظن بقى يخلق مثلك

2. Al-Syeikh Kamâl al-Dîn ibn Zamalkani (w. 727 H), seorang tokoh Syafi'iyyah di Syria (Syam) berkata:

اجتمعت فيه شروط الاجتهاد على وجهها, وأن له اليد الطولى في حسن التصنيف وجودة العبادة والترتيب والتقسيم والتدين.

3. Ibn al-Jazari al-Syâfi'i (w. 833 H), ahli qirâ'at penulis kitab *al-Nasyr fî Qirâ'at al-'Asyr* menyebut Ibnu Taymiyyah sebagai:

الشيخ الإمام مجتهد ذلك العصر

4. Jalâl al-Dîn al-Suyûthi (w. 911 H), penulis berbagai kitab yang sangat akrab dengan dunia pesantren, telah mengutip beberapa

³⁸ Abû Zahrah, *Ibnu Taymiyyah: Hayâtuh wa 'Ashruh wa Arauh wa Fiqhuh*, h. 34

prinsip penafsiran Alqur'an dari *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr* Ibnu Taymiyyah, dengan jujur, menyatakan:

انتهى كلام ابن تيمية ملخصا, وهو نفيس جدا.

Dari berbagai kutipan di atas,³⁹ yang sebagiannya semasa dengan masa hidup Ibnu Taymiyyah, dan yang lainnya merupakan komentar ulama Syafi'iyah dari generasi sesudahnya, menjadi jelas pandangan ulama Syafi'iyah terhadap Ibnu Taymiyyah. Bahkan sebenarnya, penghargaan kepada Ibnu Taymiyyah bisa datang dari berbagai kalangan yang jauh lebih luas, andaikan Ibnu Taymiyyah sendiri dapat lebih menahan diri dari cara-acara keras dalam berdiskusi. Menurut Abû Zahrah, agaknya memang inilah satu-satunya sifat yang kurang bersahabat dan kurang terpuji dari Ibnu Taymiyyah. Dalam Kaitan ini, al-Dzahabi, salah seorang ulama semasa dengan Ibnu Taymiyyah, menilai dengan kata-kata: ⁴⁰

تعتريه حدة في البحث وغضب وصدمة للخصوم تزرع له عداوة في النفوس ولولا ذلك لكان كلمة إجماع, فإن كبارهم خاضعون لعلومه معترفون بأنه بحر لا ساحل له, وكنتز ليس له نظير.

Kembali kepada masalah hubungan antara Ibnu Katsîr dan Ibnu Taymiyyah seperti telah dikemukakan di atas, perlu dijelaskan, bahwa Ibnu Katsîr, menurut Zahid al-Kautsari, dikenal sebagai seorang ulama

³⁹ Komentar para ulama Syafi'iyah di atas, lihat Abû Zahrah. *Ibnu Taymiyyah: 'Asruh wa Hayâtuh wa Arauh wa Fiqhuh*, h. 94; Ibnu Katsîr, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, XIV, h.27 dan 137; Ibn al-Jazari, *al-Nasyr fî al-Qirâ'ât al-'Asyr*, I (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t), h. 39 dan h. 454; Jalâl al-Dîn al-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'an*, II (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t), h. 175-178

⁴⁰ Abû Zahrah, *Ibnu Taymiyyah: Hayâtuh wa 'Asruh wa Arauh wa Fiqhuh*, h. 107-108

yang banyak tertarik kepada sebagian fatwa Ibnu Taymiyyah yang sering dipandang kontroversial, sehingga Ibnu Hajar menceritakan bahwa Ibnu Katsîr sering menghadapi kesulitan dan cacian dari lawan-lawan pendapat Ibnu Taymiyyah. Agaknya, kesulitan-kesulitan dan tantangan semacam inilah yang menyebabkan Ibnu Katsir jarang sekali menyebut nama Ibnu Taymiyyah dalam tafsirnya, seperti ketika mengupas *fawâtiḥ al-suwar* dan kutipan utuh tulisan Ibnu Taymiyyah dalam pendahuluan kitab tafsirnya. Perlu dijelaskan pula di sini, tantangan terhadap sikap Ibnu Katsîr yang mengikuti pendapat Ibnu Taymiyyah telah mencapai derajat sedemikian tinggi, sehingga Taqî al-Dîn al-Ḥasani menulis dalam salah satu bukunya, bahwa Ibnu Katsîr bersama dengan al-Syams Ibn ‘Ibâd al-Hâdi dan al-Shalah al-Katbi tidak dapat dipercayai lagi pendapatnya dalam hal-hal yang berkaitan dengan pandangan Ibnu Taymiyyah.⁴¹

Sikap al-Ḥasani di atas, menurut pandangan penulis, adalah sikap yang berlebihan, karena kekaguman Ibnu Katsir terhadap Ibnu Taymiyyah ditinjau dari sudut keilmuan masih dalam batas-batas yang pantas dan wajar. Ibnu Katsîr tetap berkeyakinan bahwa Ibnu Taymiyyah adalah seorang pribadi besar yang bisa benar, tetapi juga

⁴¹ Zahid al-Kautsari dalam catatan kaki pada, al-Hâfîzh al-Ḥusayni, *Dzayl Tadzkirah al-Huffâzh li al-Dzahabi*, h. 59, bandingkan dengan Ibnu ‘Imâd, *Sadzarât al-Dzahab fî Akhbâr man Dzahab*, VI, h. 253. A.M. Syakir, *‘Umadah al-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, I, h.25. Di antara fatwa Ibnu Taymiyyah yang diikuti Ibnu Katsir adalah tentang pengingkaran hadis-hadis yang berbicara tentang air yang tergenang di terik matahari (*al-musyammās*) dalam catatan kaki Zahid al-Kautsari pada, al-Hâfîzh al-Ḥusayni, *Dzayl Tadzkirah*, h. 224. Menurut H. Lewis, kitab Ibnu Katsir, *al-Ijtihâd fî Thalab al-Jihâd*, yang terbit di Kairo tahun 1928 M, disusun berdasarkan inspirasi dari kitab Ibnu Taymiyyah, *al-Siyâsah al-Syar’iyyah*. Periksa, B. Lewis dkk (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, I, h. 818

bisa melakukan kesalahan, sebagaimana dapat disimak dari pernyataan Ibnu Katsîr dalam kupasannya terhadap Ibnu Taymiyyah: ⁴²

وبالجملة كان رحمه الله من كبار العلماء ومن يخطئ ويصيب, ولكن خطؤه بالنسبة إلى الصوابه كنقطة في بحر لجى, وخطؤه مغفورله كما في صحيح البخارى "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران, وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر" فهو مأجور. وقال الإمام مالك بن أنس "كل أحد يؤخذ من قوله ويترك الا صاحب هذا القبر.

Reputasi Intelektual Ibnu Katsir

Seperti telah dikemukakan di atas, bahwa Ibnu Katsîr di samping kesungguhannya dalam menimba ilmu dari para ulama terkemuka pada masanya, juga ia telah melakukan telaah yang mendalam terhadap karya-karya besar dari para ulama sebelumnya.

Dalam studi ilmu hadis, prestasi yang dicapai Ibnu Katsir cukup istimewa, sehingga pada tahun 750 H atau 1349 M, ia dikukuhkan sebagai pimpinan perguruan tinggi hadits *Umm al-Shâlih* dan *al-Tankiziyyah*, menggantikan al-Dzahabi. Peristiwa ini disebut juga oleh al-Dzahabi dalam *Tadzkirah al-Huffâzh*. al-Dzahabi sendiri yang sebenarnya dari segi usia lebih pantas untuk diposisikan sebagai salah seorang gurunya, menyebut Ibnu Katsir sebagai *Muhaddits Muhaqqiq*. Di samping itu, menurut keterangan H. Lewis yang diperkuat al-Dawdi, pada tahun 756 H, Ibnu Katsîr menjabat pimpinan sementara dari *Dâr al-Hadîts al-Asyrâfiyyah*, menyusul wafatnya al-Qâdhi Taqi al-Dîn al-Subki, yang selanjutnya pada bulan Sya'bân tahun 766 H atau

⁴²Ibnu Katsir, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, XIV, h. 139-140

April/Mei 1365 M, Ibnu Katsir ditunjuk untuk mengorganisir pengkajian kitab Shahih al-Bukhâri.⁴³

Berdasarkan prestasi-prestasi dalam bidang hadis tersebut di atas, tidak mengherankan, apabila para ahli hadis menyematkan gelar *al-Hâfîzh* di depan nama Ibnu Katsîr. Akan tetapi, al-Hâfîzh ibn Hajar al-'Asqalâni dalam *al-Durar al-Kâminah*, memberikan penilaian yang tidak menggembirakan berkaitan dengan kompetensi Ibnu Katsir dalam hadis. Menurut Ibnu Hajar, kompetensi Ibnu Katsir dalam hadis tidak selaras dengan tradisi ahli hadis yang mengadakan pemilahan antara sanad 'ali dan sanad *nâzil*, sehingga Ibnu Katsir lebih pantas dimasukkan dalam klasifikasi *Muhadditsi al-Fuqahâ*, bukan *al-Hâfîzh* sebagaimana disebut di atas. Penilaian Ibnu Hajar yang kurang menyenangkan ini mendapat bantahan dari para ulama lain. al-Imâm Jalâl al-Dîn al-Suyûthi mengomentari penilain Ibnu Hajar ini dengan menyatakan bahwa pegangan pokok ilmu hadis adalah penguasaan terhadap penentuan shahih atau tidaknya hadis, cacat atau tidaknya hadis, sanad-sanad periwayatan hadis dan adil tidaknya perawi hadis. Adapun masalah penguasaan terhadap sanad 'ali dan *nâzil*, serta yang semacamnya, hanyalah sebagai komplemen dan sampingan saja, bukan suatu hal yang pokok. Bantahan al-Suyûthi ini dibenarkan oleh A.M. Syakir.⁴⁴

Bantahan lebih keras datang dari al-Kautsari. Ia berpendapat, Ibnu Katsir betul-betul telah memberikan perhatian begitu besar terhadap

⁴³ B. Lewis dkk (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, I, h. 818; bandingkan dengan al-Husayni, *Dzayl Tadzkirah*, h. 58, periksa pula Ibnu Katsir, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, XIV, h. 312, dan Husayin al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, I, h. 242

⁴⁴ Jalâl al-Dîn al-Suyuti, *Dzayl Thabaqât al-Huffâdh li al-Dzahabi*, (Beirut: Dâr Ih'yâ al-Turâts al-'Arabi, t.t), h. 362; dan A.M. Syakir, *'Umdah al-Tafsîr 'an al-Hâfidh ibn Katsîr*, I, h. 27

penghafalan matan-matan hadis dan seluk beluknya, sehingga tidak membawa kepada suatu keadaan di mana Ibnu Katsir tidak mampu memilah antara sanad *'ali* dan *nâzil* seperti yang dituduhkan tersebut, karena Ibnu Katsîr begitu besar menguasai masalah *thabaqât* para perawi hadis. Bahkan Ulama yang tingkat penguasaannya terhadap *thabaqât* berada di bawah derajat Ibnu Katsir saja dapat dipastikan menguasai masalah *'ali* dan *nazil*, apalagi Ibnu Katsir yang kemampuannya lebih tinggi dari ulama tersebut, tentu saja akan memahami betul sanad *'ali* dan *nazil*. Dalam kaitan ini, al-Kautsari tidak dapat menyembunyikan kecurigaannya kepada Ibnu Hajar, dengan menyatakan: ⁴⁵

وفي تراجم من شهروا بالبراعة تبدوخوا من ابن حجر ساحه الله

Sebagai bukti penguat bahwa Ibnu Katsîr menguasai studi hadis, berikut ini akan diketengahkan beberapa karya penting yang ditinggalkannya,:

1. *al-Takmîl fî Ma'rifah al-Tsiqât wa al-Dhu'afâ wa al-Majâhil*. Kitab yang terdiri dari 5 jilid ini, merupakan perpaduan antara kitab *Tahdzîb al-Kamâl* karya al-Mizzi dan *Mizân al-I'tidâl* karya al-Dzahabi dengan berbagai tambahan;
2. *al-Hâdi wa al-Sunan fî Ahâdits al-Masânid wa Sunan*, yang lebih dikenal dengan *Jâmi al-Masânid wa al-Sunan al-Hâdi li Aqwâm al-Sunan*. Kitab ini memuat hadis-hadis yang dikumpulkan dari kitab-kitab hadis *al-Ushûl al-Sittah*, kitab *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, *al-Bazzâr*, *Abû Ya'la* dan *al-Mu'jam al-Kabîr*. Kitab ini disusun

⁴⁵ Lihat Catatan kaki al-Kautsari pada al-Husayni, *Dzayl Tadzkirah al-Huffâdh*, h. 58

berdasarkan tertib huruf mu'jam dalam kaitannya dengan penyebutan nama masing-masing sahabat;

3. *Ikhtishâr 'Ulûm al-Hadîts*. Kitab ini merupakan ringkasan dari kitab *Muqaddimah* karya Ibnu al-Shalah dalam bidang musthalah hadis. Kitab ini telah diterbitkan beberapa kali, antara lain lewat suntingan A.R. Hamzah, seorang ulama terkemuka di Mekkah dan dua kali disarahkan oleh Ahmad Muhammad Syakir;
4. *Musnad al-Syaikhain* (Abî Bakr wa 'Umar);
5. *Ikhtishâr Kitâb al-Madkhal ilâ Kitâb al-Sunan li al-Bayhaqî*;
6. *Takhrîj al-Ahâdits Adillah al-Tanbîh*. Kitab ini merupakan takhrij terhadap hadis-hadis yang digunakan sebagai dalil oleh al-Syairazi dalam kitab fikihnya, *al-Tanbîh*;
7. *Takhrîj Ahâdits Mukhtashar ibn Hâjib*. Kitab ini merupakan takhrij terhadap hadis-hadis yang dibawakan Ibnu al-Hâjib dalam kitab usul fikihnya, *al-Mukhtashar*;
8. *Syarh Shahîh al-Bukhâri*. Kitab ini walaupun tidak sempat dirampungkan, tetapi dalam berbagai kesempatan, kitab ini berulang kali dijadikan sebagai rujukan.⁴⁶

Di samping kecemerlangan reputasi Ibnu Katsir dalam studi hadis sebagaimana dipaparkan di atas, juga ia memiliki perhatian besar terhadap studi sejarah, sehingga ia dipandang sebagai ilmuwan sejarah yang disegani. Sebagai bukti kehandalannya dalam studi sejarah adalah karya monumentalnya yang terkenal di bidang sejarah, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*. Kitab yang terdiri dari 14 jilid ini memaparkan pelbagai

⁴⁶ Lihat, A.M. Syakir, *al-Bâ'ts al-Hatsîts Syarh Ikhtishâr 'Ulûm al-Hadîts li al-Hâfidh ibn Katsîr*, h.17, al-Kattâni, *al-Risâlah al-Mustathrafah*, (Karachi: Nur Muhammad, 1960 M), h. 143-144, dan lihat pula, A.M. Syakir, *'Umdah al-Tafsîr 'an al-Hâfizh ibn Katsîr*, I, h. 27, 34 – 36.

peristiwa sejak awal penciptaan alam dan berakhir dengan peristiwa-peristiwa yang terjadi pada tahun 768 H. Kemudian, enam tahun sebelum meninggal, Ibnu Katsîr masih sempat menghasilkan dua karya sejarah lainnya, yaitu: *al-Sîrah al-Nabawiyah*, yang terinci, dan *al-Sîrah al-Nabawiyah*, yang ringkas. Akan tetapi harus diakui bahwa popularitas kedua kitab ini jauh di bawah kitab, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*. Popularitas kitab, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah* ini, menurut H. Laoust, dibuktikan dengan banyaknya karya-karya sejarah sesudahnya yang menjadikan kitab *al-Bidâyah wa al-Nihâyah* sebagai rujukan utama, seperti tampak pada Ibn Hajji (w.816 H), Ibn Qâdhi Syuhbah (w. 851 H), Ibn Hajar al-‘Asqalâni (w. 852 H) dan al-‘Ayni (w. 855 H).

Dalam kaitan dengan bidang fikih, harus diakui bahwa tidak terlihat karya-karya besar Ibnu Katsir yang dipublikasikan secara luas. Dalam penelusuran kitab-kitabnya, bahwa Ibnu Katsir merencanakan penulisan sebuah kitab fikih (*Kitâb al-Ahkâm*) yang didasarkan pada Alqur’an dan hadis, namun karya besar itu baru selesai sampai bab haji. Dalam kitab *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, ia menyebut sebuah karyanya yang merupakan komentar terhadap kitab *al-Tanbîh* karya al-Sayirazi. Selanjutnya masih ada satu kitab lagi tentang jihad yang berjudul *al-Ijtihâd fî Thalab al-Jihâd*, seperti yang sudah dilansir sebelum ini. Kendati pun karya-karya Ibnu Katsîr dalam bidang fikih tidak secemerlang karya-karyanya di bidang studi hadis dan sejarah, tetapi dalam kenyataannya, tidak menghalangi para ulama untuk mencantumkan gelar *al-Faqîh* di depan nama Ibnu Katsir, karena kupasan-kupasan fihiyyah Ibnu Katsir, baik dalam kitab tafsir, hadis

maupun fatwa-fatwanya membuktikan kelayakannya untuk mendapat gelar tersebut.⁴⁷

Kemudian reputasi ilmiah Ibnu Katsir dalam bidang studi Alqur'an tidak diragukan lagi kompetensinya. Ia memiliki kemampuan tinggi dalam studi qira'at dan tafsir. Dengan kompetensi yang tinggi di bidang qiraat inilah, al-Dawdi memposisikan dalam *Thabaqât*-nya pada deretan tokoh-tokoh ahli ilmu qira'at. Demikian pula Ibn Jaz'iri dalam *al-Nasyr* yang disunting oleh al-Syeikh al-Dhabba', seorang tokoh qira'at terkemuka abad ke 20 di Mesir, menyebut Ibnu Katsîr sebagai *al-muqri'*, ahli qiro'at.

Sementara itu, dalam bidang tafsir yang merupakan pokok bahasan dalam tulisan buku ini dapat dikemukakan bahwa Ibnu Katsîr sesudah melalui proses belajar yang intens dan menghabiskan waktu yang cukup lama, pada hari Rabu, tanggal 28 Sywal tahun 767 H, akhirnya mendapat anugrah kehormatan dari Amîr Mankaliy Bugha untuk memulai tugas sebagai guru besar tafsir di *al-Jami' al-Umawi (the Umayyad Mosque)* pada tahun 767 H. Kendatipun peristiwa ini sangat penting dalam melacak reputasi Ibnu Katsîr dalam bidang tafsir, namun tidak dapat diingkari bahwa peranan karya tulis Ibnu Katsîr jauh lebih representatif untuk menggambarkan reputasinya sebagai seorang ahli tafsir, sebagaimana nanti akan dikupas pada bab berikutnya.⁴⁸

⁴⁷ A.M. Syakir, *'Umdah al-Tafsîr 'an al-Hâfidh ibn Katsîr*, h. 34-35. Kitab *al-Sîrah al-Nabawiyah* telah ditunjuk kedua versinya, ketika menafsirkan surat al-Ahzâb ayat 26. Periksa, Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'ân al-'Adhim*, III, h. 479; B. Lewis dkk (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, I, h. 818. Gelar *faqîh al-mutqin* yang diberikan al-Dzahabi dalam *Mu'jam al-Mukhtashsh*, sebagaimana dikutip oleh al-Husayni dalam, *Dzayl Tadzkirah al-Huffâzh*, h. 58.

⁴⁸ A.M. Syakir, *'Umdah al-Tafsîr 'an al-Hâfidh ibn Katsîr*, I, h. 24. Mengenai gelar al-Syeikh *'Umûm al-Maqâri bi al-Diyâr al-Mishriyyah* dapat dilihat dalam, Ibn Jazari, *al-Nasyr fî Qirâ'ât al-'Ashr*, I, h. 5. Periksa pula pada, Ibnu Katsîr, *al-Bidâyah*

Berdasarkan prestasi-prestasi ilmiah yang telah diraih secara gemilang oleh Ibnu Katsîr di atas, maka tidak mengherankan apabila pada masanya, Ibnu Katsîr telah mampu tampil sebagai ulama terkemuka yang dipercaya oleh pemerintah untuk memberikan fatwa-fatwanya yang sangat mereka harapkan. Di antara sikap keilmuan yang sangat cemerlang pada diri Ibnu Katsîr, sebagaimana dipaparkan oleh A.M. Syakir, adalah sikapnya yang moderat, siap untuk berfikir bebas dalam kerangka pemikiran yang argumentatif dan tidak fanatik terhadap madzhab yang dianutnya. Sikap moderat Ibnu Katsîr ini, kemungkinan berkaitan erat dengan pengalaman-pengalaman yang luas dalam berguru, berdiskusi dan bergaul dengan semua lapisan masyarakat dan ilmuwan, sehingga memberikan cakrawala pemikiran dan pengetahuan yang luas pula. Sikap moderat dan toleransi Ibnu Katsîr tidak hanya terbatas pada sesama pemeluk agama Islam, tetapi juga melebar, menjangkau pemeluk agama lain.

Dalam kitabnya *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Ibnu Katsîr menceritakan bagaimana ia harus berbicara lantang di hadapan aparat pemerintah Syria berkaitan dengan instruksi Sultan di Mesir untuk melakukan pemungutan seperempat bagian dari harta orang Nashrani, guna membiayai pertempuran melawan bangsa-bangsa Barat yang telah menggempur kota Alexandria pada tanggal 22 Muharram 767 H yang menimbulkan korban jiwa dan harta yang besar.

Walaupun serbuan bangsa Barat yang tidak beradab dan tidak berprikemanusiaan ini benar-benar menyakitkan hati Ibnu Katsîr dan semua umat Islam, tetapi tidak dapat dijadikan argumentasi yang

wa al-Nihâyah, XIV, h. 321, bandingkan dengan B. Lewis dkk (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, I, h. 818.

membenarkan untuk memperlakukan orang-orang Nashrani dengan sewenang-wenang, melalui penarikan uang yang tidak dapat dipertanggungjawabkan. Oleh karena itu, ketika Ibnu Katsîr dipanggil untuk menghadap pemerintah tertinggi Syria pada tanggal 16 Shafar 767 H, dengan lantang ia menyatakan, perintah Sultan itu tidak dapat dijadikan pegangan dalam memperlakukan orang-orang Nashrani. Selanjutnya ketika, pemerintah tertinggi Syria berkilah bahwa instruksi Sultan itu telah difatwakan oleh sebagian fuqâha Mesir, Ibnu Katsir menyanggah dengan ucapan:

هذا مما لا يسوغ شرعا, ولا يجوز لأحد أن يفتي بهذا. ومتى كانوا باقين على الذمة, يؤدون إلينا الجزية ... لا يجوز أن يؤخذ منهم الدرهم الواحد الفرد فوق ما يبذلونه من الجزية, ومثل هذا لا يخفى على الأمير.

Kendatipun pada akhirnya Ibnu Katsîr penuh kecewa, karena menyaksikan realisasi dari instruksi Sultan di Mesir tersebut, namun sikap tegas Ibnu Katsîr ini pasti memiliki dampak tersendiri bagi kebijakan pemerintah dalam menghadapi pemeluk agama non-muslim. Mengingat obyektivitas tinggi yang diperlihatkan Ibnu Katsîr ini, maka tidak mengherankan apabila ia menjadi tumpuan para pemeluk Nashrani, sehingga tidak jarang tokoh-tokoh Gereja berduyun-duyun datang kepadanya untuk meminta saran dan pendapatnya, bahkan dalam masalah-masalah kegerejaan yang bersifat khusus.⁴⁹

Dengan memahami obyektifitas keilmuan Ibnu Katsîr ini, dengan mudah dapat diyakini keterangan para penulis biografi yang menyatakan bahwa Ibnu Katsîr dan karya-karyanya telah dikenal secara

⁴⁹ A.M. Syakir, *'Umdah al-Tafsîr 'an al-Hâfidh ibn Katsîr*, I, h. 28-33; Ibnu Katsir, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, XIV, h. 314-315.

luas, baik ketika masih hidup, maupun setelah meninggal, sehingga tidak mengherankan apabila berduyun-duyun para peminat ilmu dari berbagai negara Islam berdatangan ke Damaskus untuk menimba ilmu dari tokoh besar ini. Para murid yang belajar kepada Ibnu Katsir jumlahnya cukup besar, namun dalam tulisan ini hanya mengetengahkan beberapa murid saja yang dipandang sudah dikenal di kalangan peminat studi keislaman, yaitu antara lain:

1. Badr al-Dîn al-Zarkasyi (w. 794 H), penulis kitab *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*;
2. Muḥammad ibn Jaz'iri (w. 833 H), penulis kitab *al-Nasyr fî al-Qira'ât al-'Asyr*, sebuah kitab standar dalam ilmu qira'at;
3. al-Hâfîzh Abû al-Mahâsin al-Husayni, penulis kitab *Dzayl Tadzkirah al-Huffâzh*, sebuah kitab penting dalam ilmu *rijâl al-hadîts*;
4. Syihâb al-Dîn ibn Hîjji (w. 816 H), penulis penting dalam bidang sejarah.

Setelah menjalani liku-liku kehidupan dengan penuh vitalitas, berjuang dalam pengabdian untuk ilmu dan agama, Ibnu Katsir menghabiskan sisa-sisa akhir hidupnya dalam keadaan buta, dan akhirnya pada hari Kamis, 26 Sya'ban, 774 H bertepatan dengan bulan Februari 1373 M, Ibnu Katsir menutup mata selama-lamanya. Sesuai dengan wasiat yang ditulisnya, jenazah Almarhum dimakamkan di samping makam gurunya, *Syeikh al-Islâm ibn Taymiyyah* di kompleks pemakaman Shufiyyah di luar kota Damaskus; Seorang tokoh ilmuwan Islam telah tiada. Dunia Islam pun telah kehilangan seorang putra terbaiknya. Oleh karena itu, tidak dipandang berlebihan, apabila sikap

yang ditunjukkan murid-muridnya yang meratapi kewafatan gurunya dengan melantunkan bait-bait sya'ir, diantaranya berikut ini: ⁵⁰

لقدك طلاب العلوم تأسفوا * وجادوا بدمع لا يبيد غزير
ولو مزجوا ماء المدامع بالدماء * لكان قليلا فيك يا ابن كثير

⁵⁰ Lihat pengantar M.A. Fadl Ibrahim dalam kitab al-Zarkasyi, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, I, (Kairo: 'Isa al-Babi al-Halabi, 1972 M), h. 6; al-Dhabba' dalam pengantar kitab, Ibn al-Jazari, *al-Nasyr fî al-Qirâ'at al-'Asyr*, I, h. V; A.M. Syakir, *'Umdah al-Tafsîr 'an al-Hâfîdh ibn Katsîr*, I, h. 26 dan 34; B. Lewis, *The Eycyclopaedia of Islam*, I, h. 817; dan Ibnu Taghri Bardi, *al-Nuzum al-Zâhirah fî Mulûk Mishr wa al-Qâhirah*, XI, h. 123

IV

METODE DAN SISTEMATIKA TAFSIR IBNU KATSÎR

Dalam pembahasan Tafsir Ibnu Katsîr tersebut, tampaknya perlu diketahui terlebih dahulu hal-hal yang berada di sekitar penyebutan nama kitab tafsir, corak penafsiran dan sistematika penafsiran yang sudah ditempuh oleh Ibnu Katsir, sehingga dapat tergambar secara global bentuk-bentuk dan pola penafsiran yang termaktub dalam kitab tafsirnya.

Sekitar Penyebutan Kitab Tafsir Ibnu Katsîr

Pada umumnya para penulis sejarah penafsiran Alqur'an menyebut kitab tafsir karya Ibnu Katsir ini dengan sebutan *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*. Sebagai bukti, al-Dzahabi dalam salah satu kitabnya, menulis tafsir Ibnu Katsîr dengan judul: *Tafsîr al-Hâfîzh Ibn Katsîr al-Musamma Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*,⁵¹ bahkan Muḥammad 'Alī al-Shâbûnī dalam *Mukhtashar*-nya menyebut dengan tegas:

وقد وضع تفسيرا للكتاب الكريم سماه "تفسير القرآن العظيم"

⁵¹ Husayn al-Dzahabi, *al-Isrâiliyât fî al-Tafsîr wa al-Hadîts*, (Kairo: Majma' al-Buhûts al-Islâmiyyah, 1971 M), h. 179, dibandingkan dengan Husayn al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, I, h. 242, Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhîts fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Mansyûrat al-'Ashr al-Hadîts, 1973 M), h. 365, 'Alī al-Shâbûnī, *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, h. 213, dan 'abd al-Ḥayy al-Farmawī, *al-Bidâyah fî Tafsîr al-Mawdhû'i*, (Kairo: Dâr al-Kutub al-'Arabiyyah, 1976 M), h. 20

Berdasarkan pernyataan dua tokoh tersebut di atas, dapat disimpulkan bahwa sebutan *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* diberikan oleh Ibnu Katsîr. Akan tetapi, sangat disayangkan, baik al-Dzahabi maupun al-Shâbûni tidak mencantumkan sumber-sumber utama yang otentik sebagai rujukan, sehingga memunculkan keraguan di kalangan pengamat tafsir. Hal ini mengingat:

Pertama, Ibnu Katsîr, baik dalam kitab tafsir maupun *tarikh*-nya tidak menyebut penamaan kitab tafsir yang ditulisnya, hal ini berbeda dengan tradisi para penulis kitab lain, yang selalu menyebut dalam *muqaddimah*-nya, nama kitab yang ditulisnya, bahkan dalam tradisi penulisan kitab klasik, pemilihan nama suatu kitab begitu penting, tetapi tradisi semacam ini agaknya tidak diikuti oleh Ibnu Katsîr dalam kaitan dengan penulisan kitab tafsirnya;

Kedua, tidak satu pun dari kitab-kitab biografi yang disusun para ulama klasik mencantumkan nama kitab tersebut di atas. Berbeda dengan penyebutan karya-karya Ibnu Katsîr lain yang menyebut secara lengkap namanya, sementara penyebutan karya Ibnu Katsîr dalam bidang tafsir ini, hanya datang dalam bentuk global saja. Sedemikian jauh, pernyataan yang relatif lugas diberikan oleh Ibn Taghri Bardi dengan kata-kata: ⁵²

قلت: ومن مصنفاته "تفسير القرآن الكريم" في عشر مجلدات

Namun demikian, penyebutan Taghri Bardi ini belum memberikan kepastian, apakah *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* ini merupakan nama kitab Ibnu Katsîr ataupun kalimat biasa saja tanpa mengandung makna. Jika

⁵² Ibnu Taghri Bardi, *al-Nuzum al-Zâhirah fî Mulûk Mishr wa al-Qâhirah*, XI, h. 123

memang benar sebutan kitab itu, maka nama ini berbeda dengan nama yang populer di kalangan para ulama.

Ketiga, tidak semua kitab tafsir Ibnu Katsîr yang diterbitkan muncul dengan judul yang populer itu, karena ada juga tafsir Ibnu Katsîr yang diterbitkan dengan judul: *Tafsir Ibnu Katsîr*. Demikian pula, A.M. Syakir dalam pendahuluan Ikhtisar-nya, '*Umdah al-Tafsîr*, sama sekali tidak menyebut-nyebut nama tersebut.

Berdasarkan ketiga alasan tersebut di atas, tidak berlebihan apabila dinyatakan bahwa penyebutan nama kitab Ibnu Katsîr itu muncul pada masa-masa awal abad ke dua puluh, sehingga ada kemungkinan, judul kitab tafsir Ibnu Katsîr tersebut diberikan oleh penulis manuskrip (*khaththath*), atau bahkan tidak mustahil diberikan oleh penerbit kitab tersebut. Memang betul, Ibnu Katsîr berkemungkinan juga memberikan judul kitab-nya itu, apalagi kitab ini merupakan salah satu karya besarnya, tapi belum terlacak dari sumber aslinya. Karena itu, selama penyebutan yang sudah populer itu belum didapatkan secara otentik, maka tidak ada keharusan untuk menerima begitu saja penyebutan kitab Ibnu Katsîr tersebut. Namun demikian, terlepas dari berbagai kemungkinan dalam mendiskusikan penyebutan kitab tersebut, suatu hal yang sudah menjadi konsensus bahwa perbedaan penamaan di atas, sama sekali tidak menyentuh esensi dari kitab tafsir itu sendiri, karena produk-produk penafsiran Ibnu Katsîr secara utuh dan orisinal dalam kitab tafsirnya.

Sistematika Penyusunan Tafsir Ibnu Katsîr

Sistematika penyusunan tafsir yang dikenal di kalangan ahli tafsir ada tiga macam, yaitu: (1) penyusunan kitab tafsir Alqur'an sesuai

dengan tartib susunan ayat-ayat dalam mushhaf, ayat demi ayat dan surat demi surat. Sistematika yang banyak ditempuh dalam kitab-kitab tafsir ini disebut juga sistematika *tartib mushhafi*; (2), sistematika penafsiran Alqur'an berdasarkan urutan kronologis penurunan ayat-ayat Alqur'an, seperti yang dilakukan oleh Muhammad 'Izzah Darwazah dalam kitabnya, *al-Tafsîr al-Hadîts*. Sistematika semacam ini disebut *tartib nuzûli*. (3), sistematika penafsiran Alqur'an berdasarkan tema-tema pokok permasalahan yang dibahas, dengan cara mengumpulkan ayat-ayat Alqur'an yang membicarakan sesuatu tema tertentu dan menempatkan dalam suatu judul tertentu pula yang kemudian ditafsirkan dengan penafsiran yang mengikuti *manhaj mawdhû'i*. Sistematika ini disebut *sistematika mawdhû'i*.⁵³

Dengan memperhatikan pengertian masing-masing sistematika di atas, maka tampak dengan jelas bahwa penafsiran Ibnu Katsîr telah menempuh sistematika *mushhafi*. Dalam kaitan ini, Ibnu Katsîr telah menyelesaikan penafsiran seluruh ayat Alqur'an menurut tartib urutan ayat-ayat Alqur'an dalam mushhaf, yang dimulai dengan surat *al-Fâtihah* dan diakhiri dengan surat *al-Nâs*. Di samping itu, sebagaimana sudah dijelaskan, sebelum menafsirkan Alqur'an, Ibnu Katsîr menjelaskan prinsip-prinsip penafsiran pada *muqadimmah*, yang sebagian besar kupasannya merupakan kutipan dari tulisan Ibnu Taymiyyah.

Dalam Penafsiran Alqur'an menurut tartib mushhafi ini, Ibnu Katsîr menempuh cara pengelompokan ayat-ayat yang berada di suatu

⁵³ Lihat J.J.G Jansen, *The Interpretation of the Koran in Moden Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1974 M), h. 17, dan lihat juga keterangan, 'Abd al-Hayy al-Firmawi, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'i*, (Kairo: Dâr al-Kutub al-'Arabiyyah, 1976 M), h. 41

tempat yang masih dalam satu konteks pembicaraan. Cara semacam ini telah ditempuh oleh para mufassir sebelumnya, seperti al-Qurtubi (w. 671 H) dalam, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*. Hal ini berbeda dengan al-Thabâri yang tidak mengenal pengelompokan ayat tersebut. Menurut hemat penulis, cara yang dipilih Ibnu Katsîr di atas lebih baik dalam memberikan kemudahan bagi para pembacanya. Karena itu, wajar bila cara ini dipilih oleh mufassir-mufassir lain, seperti al-Sayyid Muhammad Ridha, Ahmad Musthafa al-Marâghi dan Jamâl al-Dîn al-Qâsimi.

Metode Penafsiran Tafsir Ibnu Katsîr

Selanjutnya, untuk mengetahui metode (*manhaj*) penafsiran yang ditempuh Ibnu Katsîr, terlebih dahulu perlu dikemukakan pandangan al-Firmawi, yang menyatakan, metode penafsiran yang ditempuh para mufassir dibagi menjadi empat macam. *Pertama, manhaj tahlili*. Dengan *manhaj* ini, mufassir menjelaskan seluruh aspek yang terkandung dalam Alqur'an secara tartib mushhafi dan mengungkapkan seluruh pengertian yang ditujunya dengan meneliti kata per kata, kalimat per kalimat, menyingkap munasabah ayat dan memanfaatkan bantuan *sabab al-nuzûl*, hadis-hadis Nabi, riwayat-riwayat dari sahabat dan tabi'in dalam mengungkap petunjuk ayat tersebut. *Manhaj tahlili* ini memiliki corak dan orientasi yang berbeda-beda, sesuai dengan pemikiran dan keahlian para mufassir. al-Firmawi memilah corak dan orientasi ini ke dalam tujuh kategori, yaitu: *tafsîr bi al-ma'tsûr*, *tafsîr bi al-ra'y*, *tafsir al-shûfi*, *tafsir al-fiqhi*, *tafsir al-falsafi*, *tafsir al-'ilmi* dan *tafsir adâb al-ijtimâ'i*.

Kedua, manhaj ijmâli. Dengan manhaj ini, mufassir menjelaskan ayat-ayat Alqur'an dengan mengupas makna ayat-ayat secara global dengan mengikuti sistematika mushhafi, yang dalam penjelasannya disertai pula dengan *sabab al-nuzûl*, hadits Nabi dan riwayat ulama salaf yang ringkas, seperti *Tafsir al-Qur'ân sal-Karîm*, karya Muhammad Farid Wajidi, *Tafsir al-Wajîz*, karya Wahbah al-Zuhayli, dan *Tafsir al-Jalâlayn* karya al-Jalâl al-Mahalli dan al-Jalâl al-Suyûthi.

Ketiga, manhaj muqâran. Dengan manhaj ini, mufassir menjelaskan ayat-ayat Alqur'an berdasarkan apa yang ditulis oleh sejumlah mufassir dengan cara mengambil sejumlah ayat yang terdapat pada suatu tempat dalam Alqur'an yang diikuti dengan telaahan terhadap pendapat para mufassir tentang ayat itu. Pendapat-pendapat itu kemudian dikomparasikan sedemikian rupa, sehingga tampak dengan jelas segi-segi persamaan dan perbedaannya serta latar belakang pemikiran dan kecenderungan masing-masing mufassir.⁵⁴

Keempat, manhaj mawdhû'i, yang merupakan kelanjutan sistematika *mawdhû'i* yang dikemukakan di atas. Dengan manhaj ini, mufassir mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dengan suatu tema tertentu sesuai dengan urutan kronologisnya, dengan memperhatikan *sabab al-nuzûl* masing-masing ayat, kemudian dilakukan kajian dari berbagai aspek secara utuh, sehingga diperoleh pandangan Alqur'an yang sempurna mengenai tema itu. Mahmud Syaltut memandang manhaj ini sebagai *al-Tharîqah al-Mutsila*.⁵⁵

⁵⁴ Lihat penjelasan lengkap pada, Nashiruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 1998 M), h. 1-8

⁵⁵ al-Firmawi, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdhû'i*, h. 18, 20, 34-35, dan 41-42. Husayn al-Dzahabi menggunakan istilah *al-lawn al-fiqhi*, *al-lawn al-falsafi* dan seterusnya. Lihat kitab al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, II, h. 432, dan

Dengan mencermati klasifikasi yang dikemukakan al-Firmawi di atas, maka akan menjadi jelas bagi setiap pembaca tafsir Ibnu Katsîr, bahwa tafsir yang ditempuh Ibnu Katsîr tersebut menggunakan metode (*manhaj*) tahlili, sementara corak dan orientasi yang mewarnai metode tahlili Ibnu Katsîr ini adalah tafsir *bi al-ma'tsûr*, yakni menafsirkan ayat Alqur'an dengan ayat Alqur'an yang lain atau hadis-hadis Nabi atau riwayat-riwayat para sahabat dan tabi'in.

Dalam kaitan ini, perlu dijelaskan bahwa pengklasi-fikasian suatu kitab tafsir ke dalam kelompok tafsir *bi al-ma'tsûr*, bukan berarti seluruh penafsirannya berdasarkan riwayat dan menutup kemungkinan bagi para penulis tafsir itu untuk memasukkan unsur-unsur lain selain riwayat, seperti kupasan bahasa dan istinbâth hukum dalam kitab tafsirnya. Karena hal itu sulit dihindarkan, bahkan kitab tafsir al-Thabâri sendiri yang kitab tafsirnya dinyatakan secara bulat sebagai rujukan tafsir *bi al-ma'tsûr* ternyata tidak dapat menghindarkan diri dari penggunaan daya nalar-nya, terutama ketika melakukan istinbâth hukum dan tarjîh di antara berbagai pendapat. Demikian pula dengan Ibnu Katsîr, yang dilekatkan pada tafsirnya sebagai tafsîr *bi al-ma'tsûr* ternyata tidak menghalanginya untuk melakukan penalaran semacam itu. Jika memang demikian masalahnya, maka penamaan suatu kitab sebagai kitab tafsir *bi al-ma'tsur*, menurut Husayin al-Dzahabi hanyalah didasarkan atas pertimbangan dominasi riwayat dalam kitab tafsir itu yang sangat menonjol, atau dengan meminjam ungkapannya, pengelompokan semacam itu hanyalah *min bâb al-taghlîb*.⁵⁶

bandingkan dengan 'Abd al-Sattâr Fath Allâh Sa'id, *al-Madkhal ilâ Tafsîr al-Mawdhû'i*, (t.t.p: Dâr al-Thabaâh al-Nasyr al-Islâmiyah, 1987 M), h. 40-67

⁵⁶ Husayin al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, I, h. 246

Corak Penafsiran Tafsir Ibnu Katsîr

Penafsiran Ibnu Katsîr bercorak tafsir bi al-ma'tsûr, yakni penafsiran dengan Alqur'an, hadis, dan perkataan para sahabat dan tabi'in. Untuk dapat memberikan gambaran yang lebih jelas tentang corak tersebut, maka akan diuraikan contoh-contohnya berikut ini:

Penafsiran Alqur'an dengan Alqur'an dan Hadis

Dalam pendahuluan tafsirnya, Ibnu Katsîr menegaskan bahwa Penafsiran Alqur'an dengan Alqur'an merupakan cara penafsiran yang paling shahih, karena sesuatu yang dikemukakan secara global pada suatu ayat, akan dijumpai penjelasannya pada ayat lain. Akan tetapi, jika kemudian usaha tersebut tidak berhasil, maka dicari penjelasan itu dalam Sunnah Rasul. Pola penafsiran ini, di samping berdasarkan pada penegasan Alqur'an dan hadis-hadis Nabi, juga didasarkan pada pertimbangan bahwa Sunnah Rasul pada hakekatnya merupakan wahyu juga, seperti Alqur'an, hanya saja kalau sunnah merupakan *wahy ghayr matluw*, sedangkan Alqur'an merupakan *wahy matluw*. Penegasan Ibnu Katsîr ini, merupakan pernyataan yang isi dan kata-katanya sama dengan yang ditegaskan Ibnu Taymiyyah.⁵⁷

Sesuai dengan penegasan di atas, Ibnu Katsîr berupaya keras menghimpun ayat-ayat yang menunjuk kepada pengertian yang dimaksud dari ayat-ayat yang ditafsirkan atau menopang ayat itu. Pola penafsiran ini, menurut A.M. Syakir merupakan keistimewaan pertama Ibnu Katsîr yang tidak dimiliki oleh kitab-kitab tafsir lain. Pernyataan

⁵⁷ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm*, I, h. 4, lihat pula Ibnu Taymiyyah, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*, h. 93-94

[illegible]

☎ ✂ □ ↖ ☆ ◆ ✂ ◆ ↗ ♻️ ◀️ ⌂ 🔔 ⤴️ ✂ ⌂ 🔔 ◆ □ ➡️ ⚖️ ⤴️ ✂ ➡️ 🔔 ...

(فصلت: ۴۴) ...

[illegible]

⚙️🌸🏠... · ⬥✕✓🔍☑️👉👈⬅️😊◻️◼️🔍🔍🔍


↕Ⓢ♦🔔 ↓◻️👁️◻️➡️🎥👁️✂️ 🧐◻️&🌀9◻️💡❄️🕒♦️③
 ⚭❤️)👉 ◀️◻️➡️🌊↗️◻️◻️👉 ☠️🗿📖🗑️🔹🗍️🖋️🧐📷🙅

47

هذا مدح للقرآن الذى أنزله الله هدى لقلوب العباد ممن آمن به وصدقوه واتبعوه

(القصاص : ٥٦)

...


 (البقرة: ٢٧٢)

[illegible]

◆◻←↯◻ ◆✎✂ ✂⑨↻&◆⑨ II◆✂ ...

↻✂ ✂◻↻↻↻③ ↻◆✂◆◻ ☎ ✂⑨◆↻↻↻◻←☺↻✂✂✂

48

﴿١٧﴾ (الكهف: ١٧) ﴿١٧﴾ (الكهف: ١٧) ﴿١٧﴾ (الكهف: ١٧) ﴿١٧﴾ (الكهف: ١٧)

Ayat-ayat tersebut menunjukkan otoritas Allah dalam memberikan hidayah kepada para hamba yang dipilih-Nya; (2) *huda* dalam arti menjelaskan kebenaran, memberikan petunjuk tentang kebenaran dan membimbing ke arah kebenaran, sesuai dengan firman Allah SWT dalam ayat-ayat berikut ini: ⁶⁰

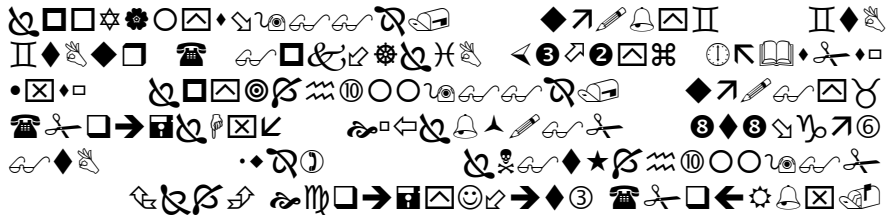
﴿٥٢﴾ (الشورى: ٥٢) ﴿٥٢﴾ (الشورى: ٥٢) ﴿٥٢﴾ (الشورى: ٥٢) ﴿٥٢﴾ (الشورى: ٥٢) ...
 ﴿٧﴾ (الرعد: ٧) ﴿٧﴾ (الرعد: ٧) ﴿٧﴾ (الرعد: ٧) ﴿٧﴾ (الرعد: ٧) ...
 ﴿١٧﴾ (فصلت: ١٧) ﴿١٧﴾ (فصلت: ١٧) ﴿١٧﴾ (فصلت: ١٧) ﴿١٧﴾ (فصلت: ١٧) ...
 ﴿١٠﴾ (البلد: ١٠) ﴿١٠﴾ (البلد: ١٠) ﴿١٠﴾ (البلد: ١٠) ﴿١٠﴾ (البلد: ١٠)

Selanjutnya, berkaitan dengan hadis sebagai penafsir Alqur'an, kesungguhan Ibnu Katsîr tampak dengan jelas, apalagi jika diingat, ia adalah ahlinya. Sebagai contoh, ketika menghadapi ayat 160 surat al-An'âm:

﴿١٦٠﴾ (الأنعام: ١٦٠) ﴿١٦٠﴾ (الأنعام: ١٦٠) ﴿١٦٠﴾ (الأنعام: ١٦٠) ﴿١٦٠﴾ (الأنعام: ١٦٠) ...
 ﴿١٦٠﴾ (الأنعام: ١٦٠) ﴿١٦٠﴾ (الأنعام: ١٦٠) ﴿١٦٠﴾ (الأنعام: ١٦٠) ﴿١٦٠﴾ (الأنعام: ١٦٠) ...
 ﴿١٦٠﴾ (الأنعام: ١٦٠) ﴿١٦٠﴾ (الأنعام: ١٦٠) ﴿١٦٠﴾ (الأنعام: ١٦٠) ﴿١٦٠﴾ (الأنعام: ١٦٠) ...

⁶⁰ Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, I, h. 41

Setelah Ibnu Katsîr menjelaskan bahwa ayat ini merupakan rincian (*tafsil*) atas penjelasan ayat yang global (*mujmal*) pada ayat 84 surat al-Qashash yang berbunyi:

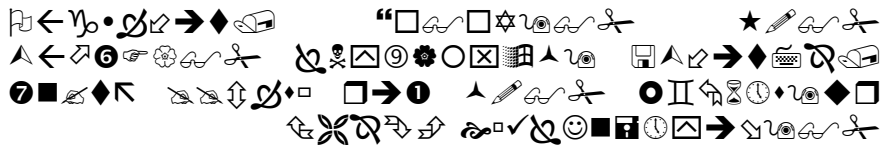


maka Ibnu Katsîr menyajikan tiga buah hadis sebagai penguat bagi penafsirannya, sebagaimana terlihat berikut ini:⁶¹

عن ابن عباس ، رضي الله عنهما ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
 فيما يروي عن ربه ، عز وجل قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:
 "إن ربكم عز وجل رحيم ، من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة ،
 فإن عملها كتبت له عشرة إلى سبعمئة ، إلى أضعاف كثيرة . ومن هم
 بسيئة فلم يعملها كتبت له حسنة ، فإن عملها كتبت له واحدة ، أو
 يحوها الله ، عز وجل ، ولا يهلك على الله إلا هالك" -

عن أنس عن النبي ﷺ قال من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة وإن
 عملها كتبت له عشرة ومن هم بسيئة فلم يعملها لم يكتب عليه شيء فإن
 عملها كتبت عليه سيئة واحدة.

⁶¹ Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, II, h. 315-16



Ibnu Katsîr membawakan dua hadis yang diriwayatkan Ibnu Jarîr al-Thabâri, yang bunyi hadisnya:

عَنِ ابْنِ عُمَرَ ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَيَدْفَعُ بِالْمُسْلِمِ الصَّالِحِ عَنْ مِائَةِ أَهْلِ بَيْتٍ مِنْ حَيْرَانِهِ الْبَلَاءَ " ، ثُمَّ قَرَأَ : وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ

عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ ((إن الله ليصلح بصلاح الرجل المسلم ولده وولد ولده وأهل دويرته ودويرات حوله ولا يزالون في حفظ الله عز وجل ما دام فيهم)) وهذا أيضا غريب ضعيف لما تقدم أيضا.

Tetapi kedua hadis tersebut dikritik habis-habisan, dengan kata-kata: ⁶³

وهذا إسناد ضعيف فإن يحيى بن سعيد هذا هو ابن عطار الحمصي وهو ضعيف جدا

Penafsiran Alqur'an dengan Pendapat Sahabat dan Tabi'in

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, bahwa pengertian tafsir *bi al-matsûr* mencakup pula penafsiran Alqur'an dengan menggunakan pendapat para sahabat dan tabi'in. Terhadap pendapat

⁶³ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, I, h. 453

para sahabat, Ibnu Katsîr menjadikannya sebagai rujukan, jika dalam penafsiran ayat-ayat Alqur'an tidak ditemukan dalam Alqur'an dan sunnah. Sikap demikian ini merupakan asumsi, para sahabat terutama pemuka-pemukanya lebih mengetahui tentang penafsiran Alqur'an, mengingat bahwa mereka mengalami dan menyaksikan langsung seluk beluk turunya ayat-ayat Alqur'an, di samping pemahaman yang sempurna dalam ilmu periwayatan yang mereka miliki. Adapun terhadap pendapat tabi'in, maka Ibnu Katsîr sesuai dengan sikap Ibnu Taymiyyah menyatakan, pendapat tabi'in bisa dijadikan *hujjah*, manakala pendapat itu telah merupakan hasil kesepakatan (*ijmâ'*) di antara mereka. Akan tetapi, jika di kalangan mereka sendiri masih terjadi perselisihan pendapat, maka pendapat sebagian mereka tidak bisa dijadikan *hujjah* yang mengikat bagi sebagian yang lain, dan tidak pula bagi generasi sesudah mereka.

Berdasarkan pola pemikiran di atas, maka tidak mengeherankan apabila kitab tafsir Ibnu Katsîr ini sarat dengan penyebutan pendapat-pendapat yang diriwayatkan para sahabat dan tabi'in. Hanya saja, sikap kritis Ibnu Katsîr terhadap riwayat para sahabat dan tabi'in lebih jelas, sebagaimana juga sikap kritisnya kepada hadits Nabi. Perlu dijelaskan pula di sini, dalam menyebut riwayat-riwayat tersebut, Ibnu Katsîr banyak juga bergantung kepada riwayat-riwayat Ibnu Jarîr al-Thabâri. Hal semacam ini seperti dinyatakan oleh Badran Abû al-'Aynayn Badran, bahwa ketergantungan terhadap Ibnu Jarîr al-Thabâri dalam masalah riwayat ini hampir merata pada semua mufasssîr, terutama para penulis tafsir *bi al-ma'tsûr*.⁶⁴ Hanya saja, Ibnu Katsîr tidak selalu

⁶⁴ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, I, h. 4, dan 217 bandingkan dengan pernyataan yang sama dalam, Ibnu Taymiyyah, *Muqaddimah fî 'Ushûl al-Tafsîr*, h. 95

mengikuti begitu saja riwayat yang dibawakan Ibnu Jarîr al-Thabâri, tetapi Ia melakukan kritik, bantahan dan penyeleksian yang cukup ketat terhadap riwayat-riwayat tersebut, seperti dalam contoh berikut ini.

Pertama, bantahan Ibnu Katsir terhadap riwayat yang diceritakan Ibnu Jarîr al-Thabâri bahwa putra Ibrahim yang nyaris disembelih adalah Ishâq AS. Sebaliknya, Ibnu Katsîr menyatakan bahwa putra Ibrahim yang dimaksud adalah Ismâ'îl AS. Hal ini ketika Ibnu Katsîr menafsirkan ayat 101, surat al-Shâfât:

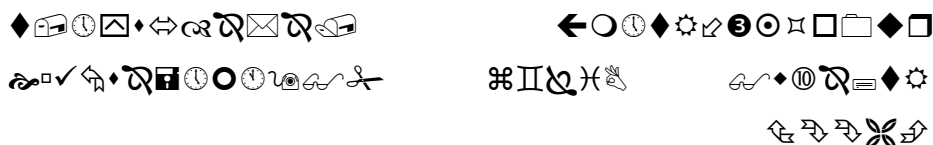


Menurut Ibnu Katsîr, yang dimaksud dengan *al-ghulâm* di sini adalah Ismâ'îl AS, karena putra pertama yang dijanjikan Allah kepada Ibrahim AS adalah Ismâ'îl. Berdasarkan kesepakatan kaum muslimin dan Ahli Kitab, Ismâ'îl adalah lebih tua di banding dengan Ishâq, bahkan dalam kitab yang terdapat pada Ahli Kitab sendiri ditegaskan bahwa ketika Ismâ'îl lahir, usia Nabi Ibrahim AS sudah 86 tahun, sedangkan ketika Ishâq lahir, Usia Nabi Ibrahim AS sudah lebih tua, 99 tahun. Demikian pula dikatakan bahwa putra yang diperintahkan Allah untuk disembelih adalah putra Ibrahim AS satu-satunya. Jika kemudian ternyata Ahli Kitab berpendapat sebaliknya dan menyatakan bahwa Ishâq lah yang dimaksud dalam ayat tersebut, maka pendapat ini jelas kontradiktif dengan penegasan kitab yang dimiliki mereka sendiri. Mereka melakukan semacam ini, semata-mata karena dorongan kuat rasa iri hati, dengki, hasud terhadap Ismâ'îl, karena Ismâ'îl adalah nenek moyang bangsa Arab; sebaliknya Ishâq adalah nenek moyang

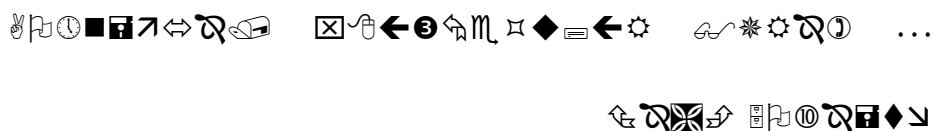
dan h. 105. Lihat Pula, Badran Abû al-'Aynayn Badran, *Dirasât Hawl al-Qur'ân*, (Kairo: Dâr al-Ta'lîf, 1961 M), h. 108

mereka. Kendati pun riwayat ini diceritakan juga oleh sekelompok ulama salaf, bahkan sebagian sahabat, tetapi menurut perkiraan Ibnu Katsîr, pendapat ini dikutip dari kalangan pendeta ahli kitab yang kemudian diambil begitu saja tanpa argiumentasi yang kredibel.

Selanjutnya Ibnu Katsîr menegaskan, Kitab Suci Alqur'an secara tegas memberi petunjuk bahwa putra Ibrahim AS yang dimaksud adalah Ismâ'îl. Hal ini didasarkan atas argumentasi yang menegaskan, dalam surat al-Shâfât ayat 101 disebutkan kalimat *ghulâm al-Halîm* dan diikuti dengan keterangan ayat 102, surat al-Shâfât yang menyatakan bahwa *ghulâm* yang *halîm* itulah yang diperintahkan Allah untuk disembelih, kemudian sesudah itu, pada ayat 112, al-Shâfât, Allah berfirman:

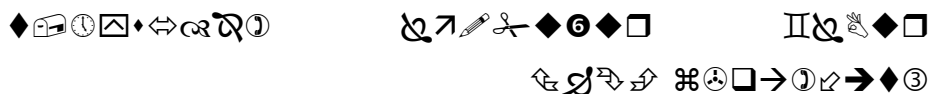


Dan ketika para malaikat memberikan berita gembira kepada Ibrahim AS tentang kelahiran Ishâq, malaikat berkata dalam ayat 53, surat al-Hijr:



Dari ayat ini jelas, sifat Ishâq sebagai *ghulâm* yang dijanjikan, yakni *ghulâm 'alîm*, berbeda dengan sifat *ghulâm* yang diperintahkan untuk disembelih. Di samping itu, Allah berfirman

:dalam surat Hûd, ayat 71



Keterangan ayat terakhir ini menunjukkan bahwa semasa hidup Ibrahim AS dan Ishâq, akan lahir putra Ishâq yang bernama Ya'qûb. Ini berarti, bahwa Ishâq akan memiliki anak keturunan. Oleh karena itu, bagaimana mungkin setelah itu, Ishâq diperintahkan untuk disembelih sewaktu usinya masih kecil ? sungguh suatu hal yang sulit diterima oleh akal sehat.

Pada akhir kupasannya, Ibnu Katsîr mengomentari sikap Ibnu Jarîr al-Thabâri yang memilih pendapat yang lemah di atas dengan menyatakan bahwa Ibnu Jarîr hanya berpaku pada pemahaman *bisyârah* pada ayat 101 surat al-Shâfât ini sebagai *bisyârah* akan lahirnya Ishâq yang tercantum pada ayat 28 surat al-Dzâriyât:



Kemudian Ibnu Katsîr mengakhiri komentarnya dengan menyatakan: ⁶⁵

وليس ما ذهب اليه بمذهب ولا لازم، بل هو بعيد جدا، والذي إستدل به محمد بن كعب القرظي على أنه (إسماعيل) أثبت وأصح وأقوى، والله أعلم.

Kedua, bantahan Ibnu Katsir terhadap pendapat Ibnu Jarîr al-Thabârî tentang penafsiran ayat 114, surat al-Baqarah:

⁶⁵ Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Our'ân al- 'Azhîm*, IV, h. 15-19



Mengenai siapakah yang dimaksud dengan orang yang menghalang-halangi penyebutan nama Allah di masjid-masjid dan berusaha merobohkannya. Dalam ayat ini, Ibnu Jarîr al-Thabâri memilih pendapat yang menyatakan bahwa yang dimaksud dengan ayat tersebut adalah orang-orang Nashrani yang membantu Bukhtanashsher dari Babylonia untuk menghancurkan *Bayt al-Maqdis* di Palestina dan melarang orang-orang beriman dari kalangan Bani Israil untuk melakukan shalat di tempat itu. Adapun terhadap pendapat lain yang diriwayatkan Ibn Zayd, yang menyatakan, orang yang dimaksud adalah orang-orang musyrikin yang menghalang-halangi Nabi untuk memasuki Mekkah pada tahun Hudaybiyyah, maka Ibnu Jarîr menolaknya, dengan argumentasi bahwa orang-orang musyrik Qurayisy tidak pernah berusaha menghancurkan Ka'bah. Hal ini berbeda dengan orang-orang Rumawi (Nashrani) yang telah berusaha untuk menghancurkan *Bayt al-Maqdis*.

Berkaitan dengan pilihan pendapat Ibnu Jarîr al-Thabâri ini, Ibnu Katsîr langsung memberikan komentar, bahwa yang benar justru yang diceritakan Ibnu Zayd, yaitu orang-orang musyrik Qurayisy yang menghalang-halangi Nabi. Argumentasi Ibnu Jarîr al-Thabâri bahwa orang-orang musyrik Qurayisy tidak pernah berusaha menghancurkan Ka'bah, Ibnu Katsîr balik bertanya dengan kata-kata: ⁶⁶

⁶⁶ Ibnu Jarîr al-Thabâri, *Jâmi al-Bayân fi Tafsîr Âyi al-Qur'ân*, I, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1978 M), h. 397; lihat Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, I, h. 157

فأى خراب أعظم مما فعلوا؟ أخرجوا عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه واستخوذوا عليها بأصنامهم وأندادهم وشركهم كما قال تعالى "وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام"

Kritik lebih pedas kepada Ibnu Jarîr al-Thabâri di atas dilontarkan pula oleh banyak ahli, antara lain Shubhî al-Shâlih yang memandang, pendapat Ibnu Jarîr itu sebagai kesalahan historis. Dengan nada tinggi dan sinis, Shubhî al-Shâlih bertanya-tanya: ⁶⁷

ما بال ابن جرير يرجح هذا القول ويختاره وهو المؤرخ الحجة الحافظ؟

Pandangan Ibnu Katsîr terhadap Riwayat Israiliyyat

Salah satu hal yang dianggap aspek kelemahan tafsir *bi al-ma'tsûr* adalah masuknya cerita-cerita israiliyat ke dalam tafsir itu. Adapun yang dimaksud Israiliyat adalah penafsiran sebagian Alqur'an dengan bantuan keterangan ahli kitab yang telah masuk Islam. Cerita-cerita ini dikutip dari mereka oleh sejumlah sahabat dan tabi'in, sehingga kadang-kadang agak sulit membedakan manakah yang merupakan ucapan sahabat atau tabi'in dan manakah pula yang merupakan penukilan dari ahli kitab. Dalam perkembangan selanjutnya, muncul sejumlah rawi yang bertindak berlebihan, dan bahkan nekad, sehingga tidak sedikit dari riwayat-riwayat Israiliyat itu dinisbatkan kepada ucapan sahabat dan tabi'in, bahkan Nabi saw. Semua riwayat yang semacam ini merupakan bagian dari Israiliyyat.

⁶⁷ Lihat dalam, Subhi al-Shâlih, *Mabâhith Fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-'Ilmi li al-Malayin, 1977 M), h. 139

Dalam perkembangannya, terdapat bentuk lain dari Israiliyat, yakni hadis-hadis yang dibuat-buat dengan mengatasnamakan Nabi Muhammad saw. Isinya tidak lagi berkisar pada masalah para Nabi Bani Israil, tetapi sudah mencakup segala bentuk kepalsuan yang disusupkan oleh musuh-musuh Islam ke dalam agama ini, guna memberikan citra yang buruk tentang Islam, pembawa dan para pemeluknya.⁶⁸

Dalam pendahuluan tafsirnya, Ibnu Katsir telah menegaskan sikapnya dalam menghadapi riwayat-riwayat Israiliyyat tersebut. Untuk itu, ia membagi riwayat Israiliyyat ke dalam tiga kategori: (1) Israiliyyat yang telah diyakini kebenarannya berdasarkan keterangan yang ada dalam ajaran Islam. Kategori ini jelas kebenarannya, tidak dipungkiri lagi. (2) Israiliyyat yang telah diyakini kedustaannya, berdasarkan adanya keterangan ajaran Islam yang bertentangan dengan Islam. Kategori ini harus ditolak. (3) Israiliyyat yang tidak disinggung-singgung dalam ajaran Islam (*maskût ‘anhu*), sehingga tidak masuk dua kategori yang disebutkan di atas. Terhadap hal semacam ini, umat Islam tidak boleh mempercayainya, tetapi juga tidak boleh mendustakannya, walaupun diperbolehkan meriwayatkannya.

Pada umumnya Israiliyyat dalam kategori ini berkaitan dengan masalah-masalah yang tidak membawa faidah-faidah keagamaan dan keduniaan bagi orang mukallaf, seperti nama *Ashhâb al-Kahfi*, jumlah mereka dan warna anjing mereka. Demikian pula masalah jenis kayu yang menjadi bahan baku tongkat Nabi Musa as dan lain sebagainya.⁶⁹

⁶⁸ Fathî Ridwan. *Isrâ’illiyât*, dalam kitab, *al-Islâm wa al-Insân al-Mu’ashir*, (Kairo: Dâr al-Ma’ârif, 1975 M), h. 107-110

⁶⁹ Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm*, I, h. 5

Mengingat realitas pernyataan Ibnu Katsîr di atas, juga termasuk dalam rangkain kutipan dari Ibnu Taymiyyah, maka pernyataan Ahmad Khalil yang menempatkan Ibnu Katsir sebagai kritikus pertama yang mampu melakukan kritikan tegas dan terarah perlu ditinjau kembali. Hal ini karena penilaiannya itu sepenuhnya didasarkan atas pernyataan Ibnu Katsir dalam muqaddimah tafsirnya.⁷⁰

Dalam kaitan ini, perlu dikemukakan bahwa menurut Husayn al-Dzahabi, pada umumnya para ahli sejarah sangat bersikap toleran terhadap riwayat. Namun pernyataan tersebut, sebenarnya bukanlah tradisi ahli sejarah, melainkan tergantung kepada madzhab sejarah mana yang dianut oleh seorang sejarawan. Seperti misalnya, Ibnu Jarir al-Thabâri dikenal sebagai sejarawan yang kurang banyak melakukan kritik terhadap riwayat-riwayat yang dibawakannya. Hal ini bukan sesuatu yang mengherankan, jika dihubungkan dengan madzhab sejarah Ibnu jarir sendiri. Dengan mengutip dari pendahuluan kitab *Târîkh al-Rasûl wa al-Mulk*, karya al-Thabâri, Ahmad Khalil menyakan bahwa bagi Ibnu Jarîr, sejarah bukanlah sebuah disiplin ilmu yang harus tunduk kepada penalaran akal.⁷¹

Madzhab sejarah Ibnu Jarîr al-Thbaâri di atas berbeda dengan madzhab sejarah yang dipegang Ibnu Katsîr. Dalam pendahuluan karya sejarahnya, *al-Bidâyah*, Ibnu Katsîr mengatakan bahwa ia tidak akan menyebut riwayat Israiliyyat, kecuali hanya yang diperkenankan *syara'* untuk dikutip, yakni Israiliyyat yang tidak bertentangan dengan Alqur'an dan sunnah (kategori ketiga), yang mengandung rincian terhadap apa yang disebut secara ringkas dalam Alqur'an dan sunnah,

⁷⁰ Ahmad Khalil, *Dirâsât fî al-Qur'ân*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th), h. 115-117

⁷¹ hmad Khalil, *Dirâsât fî al-Qur'ân*, h. 115

yang sebenarnya itu tidak ada faidahnya. Dan itu pun hanya sekedar untuk hiasan, bukan atas dasar pandangan bahwa itu dibutuhkan, karena pegangan dan sandaran pokok hanyalah Alqur'an dan sunnah, baik yang shahih maupun hasan. Adapun yang mengandung kelemahan itu pun akan dijelaskannya.⁷²

Terlepas dari masalah tersebut, suatu hal yang dapat dipastikan bahwa madzhab sejarah Ibnu Katsîr tidak menganggap sejarah hanya sebagai ilmu yang memaparkan jalannya peristiwa berdasarkan data yang diperoleh, melainkan ia mengharuskan adanya kritik inten dan ekstern terhadap data. Dalam rangka itu pula, Ibnu Katsîr melakukan kritiknya terhadap riwayat Israiliyyat yang termuat dalam tafsirnya. Hal ini sudah barang tentu tidak terlepas pula kaitannya dengan keahliannya sebagai seorang ahli hadis terkemuka, namun terkadang ia mengabaikan atas kritikan tersebut.

Di bawah ini sikap Ibnu Katsîr terhadap Israiliyyat dalam tafsir akan dikemukakan sekedarnya.

- 1) Ketika meriwayatkan Israiliyyat yang masih mengandung kemungkinan benar dan dusta, Ibnu Katsîr mengingatkan tentang kedua kemungkinan tersebut, seraya ia menyatakan bahwa Israiliyyat yang diriwayatkan itu tidak boleh dijadikan pegangan, kecuali jika dalam syari'at Islam terdapat ajaran-ajaran yang menopangnya. Sebagai contoh, ketika menafsirkan ayat 67, surat al-Baqarah tentang perintah Tuhan kepada Bani Israil agar menyembelih sapi betina, Ibnu Katsîr membawakan dua riwayat Israiliyyat, yang kemudian diakhirnya dengan komentar:

⁷² Ibnu Katsîr, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, I, h.6

وهذه السياقات عن عبدة وأبي العالية والسدى وغيرهم فيها اختلاف ما، والظاهر أنها مأخوذة من كتب بني اسرائيل وهي مما يجوز نقلها ولكن لا تصدق ولا تكذب، فلهذا أألأيعتمد عليها الا ما وافق الحق عندنا - والله اعلم.

- 2) Ketika menghadapi riwayat yang mengisahkan sesuatu yang fantastik, yang tidak dapat dicerna oleh akal sehat, Ibnu Katsîr mengambil dua sikap: (1) meriwayatkan riwayat itu, tetapi disertai peringatan bahwa membiarkan riwayat itu sebagai adanya dalam Alqur'an adalah cara yang paling benar dan selamat. Hal ini seperti ketika menafsirkan ayat 102, surat al-Baqarah, khususnya yang berkaitan cerita Harut dan Marut, Ibnu Katsîr membawakan cerita itu, tetapi ia mengakhiri dengan perkataan berikut ini:⁷³

وقد روي في قصة هاروت وماروت عن جماعة من التابعين ... وقصها خلق من المفسرين من المتقدمين ومن المتأخرين. وحصلها راجع في تفصيلها الى أخبار بني اسرائيل ... وظاهر سياق الآية اجمال القصة من غير بسط ولا اطناب، فنحن نؤمن بما ورد في القرآن على ما اراده الله تعالى والله اعلم بحقيقة الحال.

Dalam teks tersebut, jelas Ibnu Katsîr menghendaki keimanan kepada apa yang terdapat dalam Alqur'an. (2) Tidak membawakannya sama sekali, seperti yang dilakukannya pada waktu menafsirkan kata

⁷³ Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, I, h. 142

‘*ra’d*’, dan ‘*barq*’ pada ayat 19, surah al-Bqarah. Dalam hal ini, justru Ibnu Katsîr menafsirkannya sendiri dengan perkataan:⁷⁴

ما يزعج القلوب من الخوف, فان من شأن المنافقين الخوف الشديد
والفرع.

Sedangkan kata ‘*barq*’ ditafsirkannya dengan:

ما يلعب في قلوب هؤلاء الضرب من المنافقين في بعض الأحيان من نور
الإيمان.

Penafsiran Ibnu Katsir di atas jelas sangat berbeda dengan apa yang ditempuh oleh Ibnu Jarir al-Thabâri yang demikian semangat membawakan cerita israiliyat, tanpa kritikan, seperti ketika membawakan riwayat Israiliyyat dari ‘Ali ibn Abî Thâlib yang mengatakan:⁷⁵

الرعد الملك والبرق ضربه السحاب بمخراق من حديد

- 3) Ketika menghadapi riwayat-riwayat yang tidak rasional dan bertentangan dengan keterangan agama, Ibnu Katsîr menempuh dua cara: (1) menyampaikan riwayat-riwayat itu, kemudian disanggahnya dengan pedas, berdasarkan argumentasi kukuh baik periwayatan maupun pemikiran. Informasi periwayatan tersebut tidak dibiarkannya secara bebas, tetapi diberikan komentar, kritikan dan solusinya. Hal ini seperti ketika menghadapi penafsirat ayat 22 surah al-Mâ'idah yang menceritakan keengganan kaum Nabi Musa untuk memenuhi perintahnya, agar memasuki Palestina dengan alasan bahwa negeri itu terdapat orang-orang yang gagah perkasa (*qawmun jabbârûn*), Ibnu Katsîr menyampaikan beberapa riwayat

⁷⁴ Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, I, h. 55-56

⁷⁵ Ibnu Jarîr al-Thabâri, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, I, h. 118

tentang ciri-ciri fisik orang-orang yang dimaksud, yang kemudian disudahinya dengan kata-kata:

وهذا شيء يستحي من ذكره , ثم هو مخالف لما ثبت في الصحيحين
أن رسول الله صلعم قال " إن الله خلق آدم وطوله ستون دراعا , ثم لم
يزل الخلق ينقص حتى الآن "

Komentar Ibnu Katsir ini berkenaan dengan sementara riwayat-riwayat di atas yang menyatakan bahwa salah seorang penduduk palestina itu kebetulan cucu Nabi Adam memiliki tinggi badan 3333 1/3 hasta.⁷⁶ (2) Ibnu Katsîr tidak tertarik untuk menyampaikan riwayat-riwayat itu. Hal ini ketika menafsirkan ayat 37, surah al-Ahzâb tentang kisah Nabi dan Zainab bint Jahsy, yang berbunyi:

﴿فَوَيْلٌ لِلنَّسَاءِ اللَّائِي لَا يَأْتِيَنَّهِنَّ أُنْثَىٰ وَهُنَّ الْبُحَارَىٰ﴾⁷⁷

Ibnu Katsîr berkata dengan kata-kata berikut ini:⁷⁷

ذكر ابن أبي حاتم وابن جرير ها هنا اثارا عن بعض السلف رضى الله
عنهم أحببنا أن نضرب عنها صفحا لعدم صحتها فلا نوردها.

Apabila sikap-sikap tersebut di atas memberikan citra positif bagi Ibnu Katsîr dalam memainkan perannya sebagai kritikus riwayat Israiliyyat, maka secara jujur harus pula diakui bahwa adakalanya juga Ibnu Katsîr mendiamkan saja satu riwayat, padahal riwayat tersebut memerlukan uluran tangannnya untuk dikritik. Hal ini seperti, ketika

⁷⁶ Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, II, h. 36

⁷⁷ Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, III, h. 492

dalam menghadapi Israiliyyat. Dan berdasarkan hal ini pula lah, Husayn al-Dzahabi menempatkan tafsir Ibnu Katsir sebagai:

من أشهر كتب التفسير التي تروي الإسرائيليات بأسانيدھا ثم تعقب
عليھا ببيان ما فیھا من أباطیل الا نا درا

V

ISTINBÂTH DAN PENAFSIRAN HUKUM IBNU KATSÎR

Istinbâth Hukum Ibnu Katsîr

Term *Istinbâth* ditinjau dari sudut etimologi berasal dari kata *nabth* atau *nubuth* sebagai turunan dari kata kerja *na-ba-tha*, *yan-bu-thu*, yang memiliki arti “air yang mula-mula memancar ke luar dari sumur yang sedang digali”. Kata kerja tersebut kemudian dijadikan bentuk transitif, mengikuti neraca (*wazn*) *af’ala*, dan *istaf’ala*, sehingga menjadi *an-ba-tha* dan *is-tan-ba-tha*, yang berarti mengeluarkan air dari sumur yang dipandang sebagai tempat persembunyian air (*istakhraja al-mâ’ min al-bi’r*).⁸¹ Jadi, *istinbâth* pada asal mulanya adalah upaya mengeluarkan air dari tempat persembunyiannya dalam perut bumi. Upaya demikian tentu memerlukan peralatan canggih, sehingga air dapat ditemukan dan dikeluarkan secara mudah.

Term *istinbâth* ini kemudian digunakan dalam wilayah usul fikih dengan arti usaha mengeluarkan ketentuan hukum dari sumber persembunyiannya, yakni Alquran dan Sunnah. Suatu hukum yang

⁸¹ Lihat al-Râghîb al-Ishfahâni, *al-Mufradât Gharîb al-Qur’ân*, yang disunting oleh Nadim Mar’ashli, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), h. 502; tulisan Ibrahim Husen, “Memecahkan Permasalahan Hukum Baru” dalam buku, *Ijtihad Dalam Sorotan*, Editor Haidar Baqir, (Bandung: Mizan, 1988 M), h. 25. Dalam tulisan ini, ia menyentasikan *ijtihad* dengan *istinbâth*, yaitu “menggali hukum syara’ yang belum ditegaskan secara langsung oleh nas Alquran dan hadis Nabi.” Arti harfiyyah *istinbâth* ini dapat ditelaah juga dalam kamus Arab, Luwis al-Ma’luf, *al-Munjid fî al-Lughah wa al-A’alâm*, (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1987 M), h. 784 pada bagian akar kata “*na-ba-tha*”, yang berarti: “*nasya’a wa kharaja min al-ardh*”, sedangkan “*istanbatha*” berarti “*sa’â fî al-bahtsi ‘an al-sirri*”

dijelaskan oleh Alquran dan Sunnah secara langsung melalui ayat-ayat dan hadis-hadis secara eksplisit (*sharîh*) tentu tidak memerlukan pengetahuan yang mendalam dan ini bukan lapangan *istinbâth* atau ijtihad; lapangan *istinbâth* adalah menyangkut lafal-lafal yang terdapat dalam ayat-ayat dan hadis-hadis yang mengandung makna implisit. Oleh karena itu, ragam pengetahuan yang mendalam sebagai instrumen untuk dapat mengeluarkan kandungan ayat-ayat Alquran dan hadis-hadis yang demikian sangat diperlukan.

Term *istinbâth* tersebut ekwivalen dengan term *ijtihâd*, yaitu menggali ketentuan hukum yang tersembunyi dan belum dijelaskan secara langsung oleh Alquran dan Sunnah. Agar hukum syara' yang belum ditegaskan secara langsung oleh teks Alquran atau Sunnah dapat diketahui, maka hukum itu harus digali secara mendalam melalui ijtihad.⁸² Karena itu, Islam melegitimasi ijtihad dan mendorong agar hukum Islam berkembang dan dinamis.⁸³ Seorang ulama Syi'ah

⁸² Lihat Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 1987 M), Juz I, h. 197. Beliau mengutip pernyataan al-Ghazali dalam karyanya, *al-Mustashfâ*, yang menyebutkan bahwa tugas penting para mujtahid adalah menggali hukum dari asalnya (Alquran dan hadis), dan usaha para mujtahid mencari pengetahuan (hukum) nas dan pemahamannya, karena tidak mungkin menggali hukum dari nas tanpa mengetahui maknanya, sasaran dan petunjuk lafalnya, menjelaskan penunjukannya pada hukum serta membuat macam-macam petunjuk dan tingkatan (*li anna muhimmah al-mujtahidin iqtibâs al-ahkâm min ushûliha, wa 'amal al-mujtahidîn yatathallabu fiqh al-nash wa fahmah, idz la yumkinu lahu istinbâth al-hukm min al-nash illa idza adraka al-ma'na wa 'arafa marma al-lafz wa madlûlih, wa tabayyana kayfiyah dalâlatih wa nawwa'a hâdzih al-dalâlah wa darajatiha*)).

⁸³ Secara etimologis, ijtihad mengandung makna dasar “pengerahan daya, kemampuan, kesanggupan dalam menghadapi segala sesuatu yang sangat sulit”, lalu term ini berkembang di kalangan pakar usul fikih yang secara umum diartikan; pengerahan kemampuan intelektual secara optimal untuk mendapatkan suatu solusi hukum, atau untuk mendapatkan suatu pengetahuan. Menurut al-Ghazali, ijtihad hanya berlaku pada upaya yang sulit dilakukan. Untuk itu, ia mencontohkan, *ijtihadu fi haml hajar al-raha* (ia mengerahkan kemampuannya untuk mengangkat batu penggilingan). Maka tidak dapat dikatakan ijtihad pada sesuatu pekerjaan yang

Zaydiyyah yang lebih dekat dengan Sunni pemahamannya, al-Syawkânî melihat bahwa ijtiḥad secara umum memiliki makna yang begitu luas, mencakup segala pencurahan daya intelektual dan bahkan spiritual dalam menghadapi suatu kegiatan atau permasalahan yang sukar, sehingga ketika membicarakan ijtiḥad dalam pengertian umum ini, al-Syawkânî mengakui eksistensi ijtiḥad yang dilakukan oleh pakar ilmu kalam, dan menempatkan ijtiḥad tersebut sebagai ijtiḥad dalam mencapai ketentuan ilmu pengetahuan (*ijtihâd fi taḥsîl al-hukm al-‘ilmi*).⁸⁴

Kendati al-Syawkânî memandang bahwa term ijtiḥad dapat berlaku di luar konteks hukum Islam, seperti dalam politik, filsafah, tasawwuf, dan kalam; akan tetapi ia menampilkan term ijtiḥad dalam pengertian spesifik, yakni ijtiḥad dalam hukum Islam. Dalam kaitan ini, al-Syawkânî memberikan definisi ijtiḥad dengan rumusan: ”mengerahkan segenap kemampuan dalam mendapatkan hukum syara’ yang praktis dengan menggunakan metode *istinbâth*; atau dengan rumusan lebih ringkas “upaya seorang ahli fikih (*al-faqîh*) mengerahkan kemampuannya secara optimal dalam mendapatkan suatu hukum syara’ yang bersifat dzanni”.⁸⁵ Definisi al-Syawkânî di atas kelihatan dekat

ringan, seperti mengangkat sebutir biji sawi; *ijtahada fi ḥaml al-khardalah* (Ia mengerahkan kemampuan untuk mengangkat biji sawi). Lihat kembali lebih lanjut, Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 1037; Muḥammad al-Khudhari Bek, *Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr li Thibâ’ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi’, 1996 M), h. 367-368; dan Luwis al-Ma’luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A’alâm*, h. 106.

⁸⁴ lihat al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fukhûl ilâ Taḥqîq al-Haqq min ‘Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), h. 250; dan bandingkan dengan Harun Nasution, “Ijtiḥad Sumber Ketiga Ajaran Islam”, dalam buku, Haidar Bagir, *Ijtiḥad Dalam Sorotan*, (Bandung: Mizan, 1988 M), h. 108-109.

⁸⁵ Lihat al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 250. Teks definisi ijtiḥad adalah: *badzl al-wasi’ fi nayl al-hukm syar’i fi ‘amali bi tharîq al-istinbâth*; atau “*istifrâgh al-faqîh al-was’a li taḥsîl zhanni bi hukm syar’i*”

dengan definisi-definisi yang dikemukakan oleh para ulama usul fikih pada umumnya, yang pada dasarnya melihat bahwa ijtihad adalah upaya optimal ahli fikih (*al-faqîh*) dalam meng-*istinbâth*-kan hukum yang praktis melalui sumber-sumber tafsîli. Inilah definisi ijtihad yang dikehendaki dalam tulisan ini. Menurut ulama usul fikih, ijtihad dalam bidang syari'at terbagi kepada dua macam, yaitu pertama ijtihad dalam *istinbâth* hukum dan penjelasannya (*istinbâth al-ahkâm wa bayânuh*); dan kedua ijtihad dalam penerapan hukum (*tathbîq al-ahkâm*).⁸⁶

Eksistensi ijtihad di kalangan umat Islam, berlandaskan hadis Nabi yang diterima oleh Mu'ad ibn Jabal.⁸⁷ Dalam isi hadis tersebut pada ulama usul, termasuk al-Syawkânî dan Ibnu Katsîr membedakan antara penerapan *ra'y* secara bebas dan *ijtihâd bi al-ra'y* (ijtihad dengan akal pikiran). Menurutnnya, penerapan *ra'y* secara bebas adalah bagian dari aktifitas yang didasarkan atas hawa nafsu, sedangkan *ijtihâd bi al-ra'y*

⁸⁶ Ragam definisi Ijtihad, lihat Abû Hamid Muḥammad al-Ghazali, *al-Musthashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), Juz II, h. 350-351; Saif al-Dîn Abû al-Ḥasan 'Alî ibn Abî 'Alî ibn Muḥammad al-Amîdî, *al-Aḥkâm fî Ushûl al-Aḥkâm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996 M), Juz IV, h. 309; Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 1037-1038; dan H.A. Djazuli dan I. Nurol Aen, *Ushul Fiqh Metodologi Hukum Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2000 M), h. 95-96

⁸⁷ Hadis Mu'adz ibn Jabal ini sudah mashur yang berisi dialog antara Rasulullah SAW dengan Mu'adz ibn Jabal ketika ia dilantik menjadi Gubernur di Yaman. "Kata Rasulullah,;"Bagaimana caranya kamu memutuskan perkara (kasus hukum) yang diajukan kepadamu (nant di tempat tugas yang baru)?, "akan aku putuskan dengan kitab Allah (Alquran)," jawabannya, lalu "jika kamu tidak mendapatkannya dalam Alquran", sambung Rasulullah SAW.", " Aku akan menggunakan Sunnah" ujarnya. Jika kamu tidak menemukan dalam sunnah ?" tanya Rasulullah lebih lanjut; "Aku akan menggunakan ijtihad fikiranku dan aku tidak akan meninggalkannya" jawabannya dengan tegas. Rasulullah SAW, lalu menepuk dadanya seraya memujinya dengan kata-kata, "Alhamdulillah, Allah telah memberi petunjuk kepada utusan Rasulullah sesuai dengan apa yang diridhai Allah dan Rasul-Nya". (H.R. Abu Dawud dan al-Turmudzi). Kata "ajtahid bi al-ra'y" yang diucapkan Mu'adz di atas, memberi keleluasaan kepada umat Islam yang memiliki pengetahuan memadai untuk melakukan penalaran dan penyelesaian kasus hukum baru yang tidak terdapat dalam dua sumber utama tersebut melalui metode ijtihad.

merupakan aktifitas ilmiah, karena di dalam *ijtihâd bi al-ra'y* tidak pernah lepas dari koridor nas-nas Alquran dan hadis. Karena kedua sumber terbut menjadi tumpuan utama dalam penetapan hukum.⁸⁸ Penerepana *ra'y* secara bebas dilarang oleh agama, seperti terlihat dalam hadis berikut ini:

Umatku akan terpecah menjadi lebih dari tujuh puluh golongan, sebagian besar disebabkan fitnah kaum yang menganalogikan agama dengan *ra'y* mereka; mereka mengharamkan apa yang diharamkan Allah dan menghalalkan apa yang diharamkan Allah.⁸⁹

Berbeda dengan penggunaan *ra'y* secara bebas, *ijtihâd bi al-ra'y* adalah pengerahan kemampuan pikiran secara optimal dalam mendapatkan hukum dari apa yang disebut oleh para ahli usul fikih, diantaranya al-Syawkânî dan Ibnu Katsîr dengan nas-nas yang mengandung makna implisit (*al-nushûsh al-khafiyyah*). Untuk itu, kata para ulama, makna *ijtihâd bi al-ra'y* dalam hadis Mu'âdz ibn Jabal di atas, bukan berarti menggunakan *ra'y* untuk mendapatkan hukum di luar Alquran dan Sunnah, tetapi mengeluarkan hukum dari kandungan Alquran dan Sunnah yang bersifat implisit dengan menggunakan metode-metode *istinbâth* seperti penerapan *mafhum al-nash* dan *bara'ah al-ashliyyah*.⁹⁰

⁸⁸ al-Syawkânî, *al-Qawl al-Mufîd fî Adillah al-Ijtihâd wa al-Taqlîd*, dalam Ibrahim Ibrahim Hilal (ed.), *al-Imâm al-Syawkânî wa al-Ijtihâd wa al-Taqlîd*, (Kairo: al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1971 M), h. 157-162

⁸⁹ al-Syawkânî, *al-Qawl al-Mufîd fî Adillah al-Ijtihâd wa al-Taqlîd*, h. 153-154. Di samping hadis di atas, al-Syawkânî juga menampilkan hadis lain yang berisi celaan bagi mereka yang bebas menggunakan *ra'y*-nya, yaitu: *Umat ini beramal sesuatu dengan alasan Alquran dan Sunnah Rasulullah, kemudian mereka berbuat atas dasar ra'y. Jika itu telah mereka lakukan, maka merekapun sesat* (H.R. Ibn 'Abd al-Barr dari Abû Hurayrah). Lihat hadis ini dalam, Ibn 'Abd al-Barr, *Jâmi' al-Bayân al-'Ilm wa Fadhlîh*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), Juz II, h. 163

⁹⁰ al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 202

Mengacu kepada istilah *ijtihad bi al-ra'y* di atas, ditemukan dua pandangan ulama usul fikih. Pertama, ulama usul fikih yang melihat bahwa *ijtihâd bi al-ra'y* adalah pengerahan kemampuan untuk sampai kepada suatu ketentuan hukum dalam suatu peristiwa yang tidak ada nasnya, dengan melakukan penalaran dan menggunakan sarana yang ditunjukkan oleh syara', guna melakukan penggalian hukum yang tidak ada nasnya. Jadi, menurut definisi ini, *ijtihâd bi al-ra'y* hanya berlaku pada peristiwa-peristiwa yang tidak ada nasnya.⁹¹ Peristiwa yang masih bisa dirujuk kepada nas, walaupun bersifat dzanni, tidak dapat disebut sebagai *ijtihâd bi al-ra'y*. Alasan pandangan ini ialah hadis yang diriwayatkan Mu'adz di atas. Kedua, ulama usul fikih yang memandang bahwa *ijtihâd bi al-ra'y* bukan hanya menyangkut peristiwa yang tidak ada nasnya, tetapi juga peristiwa yang ada nasnya, tetapi nasnya bersifat dzanni.⁹² Untuk itu, kelompok ini mengemukakan ijtihad Abû Bakar al-Shiddîq terhadap makna "kalalah" dalam ayat tentang waris.⁹³ "al-kalâlah" adalah orang tua dan anak. Ia berkata "saya katakan tentang *al-kalâlah* dengan *ra'yuku*, jika benar, maka (kebenaran itu berasal) dari Allah, dan jika salah, maka (kesalahan itu

⁹¹ Lihat dalam 'Abd al-Wahhâb al-Khallâf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1968 M), h. 7. Menurut al-Khallâf, *ijtihâd bi al-ra'y* adalah mengerahkan kemampuan untuk mencapai hukum pada suatu peristiwa yang tidak ada nasnya (dalam Alquran atau Sunnah) melalui pemikiran dan penggunaan wasilah yang ditunjukkan oleh syara' untuk menggali sesuatu peristiwa yang tidak ada nasnya, seperti qiyâs, mashlahah mursalah dan istihsan".

⁹² Pendapat ini dikemukakan oleh Fathî al-Daraini, *al-Manâhij al-Ushûliyyah fi al-Ijtihâd bi al-Ra'y fi al-Tasyrî' al-Islâmî*, (Damaskus: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1975 M), h. 7-8

⁹³ Teks lengkap ayat itu berbunyi: *wa in kâna rajul yûritsu kalâlah aw imra'ah aw lahu akhun aw ukhtun fa li kulli wahid minhumâ al-sudus*. Artinya: "Jika seorang laki-laki atau perempuan yang diwarisi adalah kalalah, dan dia mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu saja) atau saudara perempuan (seibu saja), maka bagi masing-masing mereka seperenam bagian" (Q.S. al-Nisâ' / 4: 12)

berasal) dari diriku dan syeitan”. Kedua kelompok yang berpegang dengan *ra'y* itu lazim disebut *ahl al-ra'y*.⁹⁴ Dari dua kecenderungan tersebut, tampaknya yang akan menjadi fokus pembahasan dalam tulisan ini adalah kecenderungan kedua, yaitu pemahaman terhadap teks-teks Alquran yang terkait dengan masalah hukum berdasarkan penafsiran Ibnu Katsir.

Ibnu Katsîr sendiri sebenarnya terlihat berupaya untuk menjembatani kedua paham tersebut. Pada satu sisi, ia mengakui eksistensi paham *ahl al-hadîts*, dengan menekankan bahwa Alquran dan hadis telah lengkap untuk dijadikan sebagai sumber dan dalil hukum. Oleh karena itu, tidak perlu mencari hukum di luar dua sumber tersebut. Pada sisi lain, ia mengakui pula metode-metode penggalian hukum yang digunakan oleh *ahl al-ra'y*, seperti kaidah-kaidah kebahasaan, prinsip-prinsip umum hukum Islam (*qâ'idah kulliyyah*) yang meliputi juga *maqâshid al-syarî'ah* dan metode-metode lainnya. Sebab, menurutnya, upaya untuk menggali hukum dari dua sumber itu tidak dapat dielakkan dari penggunaan akal pikiran, karena tidak mungkin dapat menarik hukum dari nas-nas Alquran dan hadis tanpa memikirkannya secara luas dan mendalam, dengan memperhatikan *maqâshid al-syarî'ah* yang dikandungnya serta konteksnya dengan peristiwa yang dihadapi. Akan tetapi meski demikian, penggunaan akal pikiran di sini harus dibatasi, sejauh masih terkait dengan makna implisit dari nas. Oleh karena itu, dalam menerapkan metode-metode ijtihad tersebut, Ibnu Katsîr senantiasa membatasinya dengan beberapa syarat tertentu, agar metode tersebut tidak terlepas dari makna dan

⁹⁴ Lihat lagi dalam, Fathî al-Daraini, *al-Manâhij al-Ushûliyyah fî al-Ijtihâd bi al-Ra'y fî al-Tasyrî' al-Islâmî*, h. 8-9

maksud nas di atas, apalagi kedudukan Ibnu Katsîr yang populer di kalangan mufassir, sebagai mufassir yang mengutamakan riwayat, walaupun tidak dapat menghindar dari akal pikiran, terutama menghadapi realitas sosial yang dinamis.

Prinsip-prinsip hukum Islam, menurut para ulama, termasuk Ibnu Katsîr dan al-Syawkânî, telah ditetapkan oleh Allah sendiri dalam kitab suci-Nya, Alquran, kemudian Rasulullah SAW., melalui sunnahnya menjelaskan kandungan Alquran secara rinci. Kalangan kaum muslimin menerima Alquran sebagai Kitab Suci yang otentik dengan penuh keyakinan, dan tidak ada satu madzhab pun yang meragukan Alquran. Dari aspek ini, seluruh ayat Alqur'an diriwayatkan secara *qath'i* atau disebut dengan *qath'i tsubut* dan *qath'i al-wurud*. Demikian pula Sunnah, sebagiannya diterima secara meyakinkan dan selebihnya diterima pada tingkatan dugaan kuat. Sunnah jenis kedua ini disebut *zhanni al-tsubut* atau *zhanni al-wurud*.⁹⁵

Alqur'an dan Sunnah adakalanya menerangkan hukum sesuatu secara sangat jelas dan disepakati kandungan maknanya (*mujma'*

⁹⁵ Masalah *qath'i* dan *zhanni* secara khusus hanya dibahas dalam kajian usul fikih. Lihat Mukhtar Yahya dan Fatchurahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Islami*, (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1986), h. 27; dan Wahbah al-Zuhaylî *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 1052-1053. Pendangan demikian tidak disetujui oleh kalangan sajana kontemporer, seperti Muhammad Arkoun, 'Abd Allah Darraz, ulama Mesir, komentator kitab *al-Muwaffaqât* karya al-Syâtibî, dan M. Quraish Shihab. Menurut mereka, ayat-ayat Alquran secara keseluruhan mengandung makna yang sangat luas dan mendalam, sehingga karena keluasan dan kedalamannya itu, orang dapat mengetahui secuil atau sebagian dari makna yang dikandungnya. Dari itu, ayat-ayat Alquran tidak hanya mengandung satu makna, tetapi dapat menerima dua makna atau lebih banyak dari itu. Dari sisi pandangan ini, dapat disimpulkan bahwa tidak ada ayat-ayat Alquran secara redaksional yang disebut *qath'i al-dalâlah*. Kendati pun demikian, bagi para pakar itu, *qath'i al-dalalah* hanya didasarkan atas kesepakatan orang dalam melihat maknanya (*mujma' 'alayh*). Lihat lebih lanjut, 'Abd Allâh Darraz, *al-Naba' al-'Azhim*, (Mesir: Dâr al-'Urubah, 1966 M), h. 111; Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992 M), h. 138-142

'*alayh*), dan tidak jarang pula dijelaskan dalam bentuk yang samar, tidak jelas dan dapat menerima berbagai tafsiran (*mukhtalaf fih*). Diskursus *mi'ah jaldah* pada surat al-Nur, ayat 2, tidak menunjukkan makna yang beragam dan berbeda. Tetapi kata *quru'* dalam surat al-Baqarah ayat 228, dapat diartikan "suci dari hayd" atau "dalam keadaan hayd".⁹⁶ Diskursus *mi'ah jaldah* mengandung penunjukkan yang pasti, atau disebut *qath'i al-dalâlah*, sedangkan kata *quru'* mengandung penunjukkan berganda dan tidak pasti, atau disebut *zhanni al-dalâlah*. Alquran, kendatipun seluruhnya *qath'i al-tsubut*, tidak semuanya *qath'i al-dalâlah*. Sementara Sunnah, meskipun hampir sebagian besar *zhanni al-tsubut*, tidak semuanya *zhanni al-dalâlah*.⁹⁷

Di samping hukum-hukum yang diterangkan oleh Alquran dan Sunnah secara eksplisit ataupun implisit itu, terdapat pula peristiwa-peristiwa yang tidak disebutkan di dalam Alquran dan sunnah, namun telah terdapat konsensus (*ijmâ'*) ulama pada suatu masa atas hukum-hukum tertentu, seperti konsensus ulama tentang hukum ketidakbolehan cucu menerima harta warisan dari kakeknya ketika ayahnya masih hidup.

⁹⁶ Ayat itu lengkapnya: *Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera* (Q.S. al-Nur / 24: 2); dan bunyi ayatnya: *Wanita-wanita yang dithalak, hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'* (Q.S. al-Baqarah / 2: 228)

⁹⁷ Suhudi Isma'il, *Hadits Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1995 M), h. 71. Ketika berbicara kulaitas hadis shahih ia mengungkapkan, tingkat kebenaran riwayat kedua sumber ajaran Islam (Alquran dan sunnah) itu menjadi tidak sama, yakni seluruh ayat Alquran bertingkat *qath'i al-wurud*, sedangkan untuk riwayat hadits, ada yang *qath'i al-wurud* dan ada yang *zhanni al-wurud*. Riwayat yang *qath'i al-wurud* terhindar dari kemungkinan salah, sedang yang *zhanni al-wurud* terbuka peluang terjadinya kesalahan, dan karenanya diperlukan penelitian secara cermat dengan menggunakan kaidah-kaidah penentuan kesahihan riwayat.

Bertolak dari dua kategori sumber hukum demikian, para ulama usul fikih membagi hukum atas dua jenis: pertama hukum *qath'i*, yaitu hukum yang dipetik dari ayat-ayat dan hadis-hadis yang sifatnya *qath'i al-tsubut* dan juga *qath'i al-dalâlah*; kedua hukum *zhanni*, yaitu hukum-hukum yang dipetik dari ayat-ayat Alquran dan hadis yang bersifat *zhanni*, dengan kemungkinan *zhanni al-tsubut* atau *zhanni al-dalâlah*, dan dapat pula dihasilkan melalui metode-metode ijtihad lain yang bertaraf *zhanni*. Menurut Ibnu Katsîr dan al-Syawkânî yang menjadi lahan penggalian hukum adalah jenis hukum kedua, yaitu ketentuan hukum yang masih bersifat *zhanni*.⁹⁸ Untuk menguatkan pandangannya itu, kedua ulama mengutip pandangan pakar usul fikih madzhab Syafi'i, Fakhr al-Dîn al-Râzi (w. 606 H) menyebutkan, bahwa yang menjadi obyek penggalian hukum adalah seluruh hukum syara' yang bukan didasarkan atas dalil yang *qath'i*.⁹⁹ Secara singkat dapat dikemukakan, bahwa obyek penggalian hukum itu menurut al-Syawkânî adalah pertama sesuatu yang semula tidak ditemukan hukumnya di dalam nas secara langsung, dan kedua sesuatu yang ditemukan hukumnya di dalam nas secara langsung, tetapi bukan dalam nas yang *qath'i*. Pandangan kedua ulama tersebut di atas sebenarnya jika diteliti, tidak jauh berbeda dengan pandangan umumnya para ulama usul fikih.¹⁰⁰

⁹⁸ al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 250. Lihat pula, Ibrahim Husen, "Memecahkan Permasalahan Hukum Baru", dalam buku Haidar Bagir (ed.), *Ijtihad Dalam Sorotan*, (Bandung: Mizan, 1988 M), h. 27

⁹⁹ al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 252

¹⁰⁰ Lihat al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, Juz II, h. 354; al-Amidi, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz IV, h. 323; 'Abd al-Wahhâb al-Khallaf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh*, h. 216-217; dan Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 1052-1054

Lebih jauh kedua ulam tersebut membagi hukum yang *qath'i* atas dua tingkatan. Pertama *qath'i ma'lum bi al-dharurah annahu min al-dîn*, yakni suatu peringkat hukum yang *qath'i*, yang diketahui secara pasti atau aksiomatis bahwa ia adalah bagian dari ajaran agama, seperti kewajiban shalat lima waktu, kewajiban zakat, puasa bulan Ramadhan, haji, keharaman zina, dan minuman memabukan; kedua *qath'i laysa min al-dharuriyyat al-syar'iiyyah*, yakni peringkat hukum yang *qath'i*, tetapi bukan termasuk kategori hukum syari'at yang diketahui secara spontan.¹⁰¹ Menyangkut hukum dalam peringkat pertama, yang benar hanya satu, sedangkan selainnya adalah keliru. Orang yang menyangkal ketentuan hukum tersebut dikenai sanksi dosa, dan bahkan ada satu kelompok yang memandangnya kafir. Sedangkan menyangkut hukum peringkat kedua, yang benar hanya satu juga, tetapi terdapat dua kategori pelaku yang terkait dengannya, pertama jika seseorang tidak berupaya untuk mengetahuinya, maka ia bersalah dan dikenai sanksi dosa; kedua jika seseorang telah berupaya untuk mengetahuinya melalui berbagai cara yang ia lakukan seperti belajar di sekolah, membaca buku-buku keagamaan, dan berguru kepada para ustadz, tetapi tidak mampu mengetahuinya, maka ia dipandang keliru, tetapi tidak dikenai sanksi dosa.¹⁰²

Adapun tentang produk hukum yang telah digali secara optimal oleh para ulama yang bersifat *zhanni* itu, walaupun kebenaran dalam hal ini hanya satu, maka para ulama yang telah bersusah payah melakukan penggalian hukum tersebut akan mendapat pahala dari sisi Allah, kendatipun ia bersalah; seorang ulama yang mencapai kebenaran

¹⁰¹ al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 260

¹⁰² al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 260

dalam usaha optimalnya akan mendapat dua pahala, sementara ulama yang keliru dalam usahanya tersebut akan mendapat satu pahala, seperti dalam sabda Nabi Muhammad SAW., yang berbunyi:

إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر

Apabila seorang hakim berijtihad, lalu dalam ijtihadnya benar, maka baginya memperoleh dua pahala; dan apabila dia berijtihad, lalu salah dalam ijtihadnya, maka baginya mendapat satu pahala.¹⁰³

Pakar usul fikih yang lain berpendapat bahwa hukum dalam kategori *zhanni* ini dapat berubah dengan adanya perubahan zaman, tempat dan kebiasaan. Ibnu Katsîr dan Syawkânî menyebutkan bahwa seorang mujtahid tidak boleh mengeluarkan hasil ijtihad yang berbeda menyangkut satu masalah dalam waktu yang sama. Ia dapat mengeluarkan hasil ijtihad yang berbeda dalam satu masalah, jika dilakukan dalam waktu yang berbeda, karena suatu hasil ijtihad dapat menerima perubahan, selaras dengan perubahan internal diri mujtahid maupun perubahan eksternal lingkungannya.¹⁰⁴

Dari berbagai penjelasan yang diuraikan di atas, nampak jelas bahwa nas-nas Alqur'an dan hadis memiliki makna yang demikian luas

¹⁰³ Hadis yang dikutip al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 261-261, dapat ditelaah pada, Imam Bukhari, *Shahîh Bukhârî*, (Kairo: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1400 H), IV, h. 372; Imam Muslim, *Shahîh Muslim bi Syarh al-Nawawî*, Juz XII, h. 13. Sehubungan dengan hadis di atas perlu dikemukakan bahwa hakim tidak identik dengan mujtahid. Hakim bisa juga disebut *qâdhi*, yaitu orang yang diangkat pemerintah untuk menyelesaikan dakwaan-dakwaan dan persengketaan-persengketaan, karena pemerintah tidak mampu meleksanakan sendiri semua tugas itu. Adapun mujtahid adalah orang yang menggali hukum dari sumber-sumbernya dan memiliki keahlian tentang itu. Dengan demikian, tidak semua hakim adalah mujtahid, karena sering seorang yang mendapat tugas sebagai hakim, tetapi tidak memiliki kemampuan berijtihad. Meskipun demikian, para ahli usul fikih bersepakat bahwa yang paling utama menjadi hakim adalah mujtahid. Akan tetapi dalam realitas sosial, tidak semua mujtahid berkedudukan sebagai hakim. Lihat Muḥammad Salam Madkur, *Peradilan Dalam Islam*, Terj. Imran A.M. (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1979 M), h. 29 dan h. 131

¹⁰⁴ al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 263

dan mendalam. Ada suatu kasus yang tidak ditemukan hukumnya pada pengertian lahir dari nas-nas tersebut, tetapi justru terdapat dalam makna yang tersirat dari nas itu. Penelusuran makna yang tersirat memerlukan pemikiran yang mendalam dan kajian yang lebih intensif. Untuk itulah, kedua ulama tersebut membagi nas atas dua bentuk, yaitu nas-nas yang jelas maknanya (*al-nushûshus al-jaliyyah*) dan nas-nas yang samar dan tersembunyi (*al-nushûsh al-khâfiyyah*).¹⁰⁵ Bentuk nas yang kedua inilah yang memerlukan pemahaman yang mendalam dengan menggunakan instrumen dan metode-metode penggalian hukum secara intens yang akan dibahas pada bagian berikut ini.

Metode Istinbâth Hukum Ibnu Katsîr

Dalam upaya melakukan *istinbâth* hukum dari teks Alquran tidak akan membuahkan hasil yang memadai, melainkan dengan menempuh metode-metode yang tepat, yang ditopang oleh pengetahuan yang memadai terutama menyangkut sumber hukum Alquran. ‘Ali Hasaballah melihat ada dua metode pendekatan yang dikembangkan oleh ulama usul fikih dalam melakukan *istinbâth*, yaitu pertama pendekatan melalui kaidah-kaidah kebahasaan (*al-qawâ'id al-lughawiyah*), kedua pendekatan melalui pengenalan makna atau maksud syari'ah (*maqâshid al-syarî'ah*).¹⁰⁶ Sementara itu, Abû Zahrah menyebutkan bahwa metode penggalian hukum (*thuruq al-istinbâth*) ada dua macam, yaitu pendekatan makna (*thuruq al-ma'nawiyah*) dan

¹⁰⁵ al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 202, dan lihat pula dalam Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Al-Syaukani Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, h. 83-84

¹⁰⁶ Ali Hasaballah, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmi*, h. 3

pendekatan lafal (*thuruq al-lafzhiyyah*).¹⁰⁷ Pendekatan makna dilakukan melalui penarikan kesimpulan hukum secara tidak langsung dari teks Alquran, seperti penggunaan qiyas, istihsan dan mashalih al-mursalah, sedang pendekatan lafal penerapannya membutuhkan beberapa faktor penopang yang kokoh, seperti penguasaan makna dari lafal-lafal dan konotasinya, pengetahuan *dalâlah al-nashsh* yang meliputi *manthuq lafzhi* dan *mafhum lafzhi*, pemahaman batasan-batasan pada *‘ibârah al-nashsh* dan *‘ibârah al-isyârah* serta penguasaan kaidah-kaidah kebahasaan.

Pandangan dua pakar usul fikih di atas telah disinyalir pula oleh Fathî al-Daraini, dosen ilmu hukum Islam Universitas Damaskus. Ia menyatakan bahwa materi apa saja yang akan dijadikan obyek kajian, maka pendekatan keilmuan yang paling tepat, yang akan diterapkan terhadap obyek tersebut hendaklah sesuai dengan watak obyek itu sendiri. Oleh karena itu, jika yang akan menjadi objek kajian di sisni ialah *istinbâth* hukum yang menyangkut nas, jiwa, dan tujuan syari’at, maka pendekatan yang akan diterapkan haruslah pendekatan yang menyangkut tiga hal tersebut. Untuk itu, metode pendekatan yang tepat ialah melalui kebahasaan dan *maqâshid al-syarî’ah*. Penggunaan metode pendekatan kaidah kebahasaan ialah karena kajian akan menyangkut teks syari’at yang tertuang dalam Alqur’an dan hadis, sedangkan pendekatan *maqâshid al-syarî’ah* dikaitkan dengan kajian

¹⁰⁷ al-Imam Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabi, t.th), h. 115-116; dan bandingkan dengan Khudhari Bek, *Ushûl al-Fiqh*, h. 109-110, dengan judul “al-kitâb al-tsâni fî kayfiyah istitsmâr al-ahkâm min al-alfâzh”.

yang menyangkut kehendak *syâri'*, yang hanya mungkin dapat diketahui melalui kajian *maqâshid al-syârî'ah*.¹⁰⁸

Dalam kaitan metode ini, para pakar usul fikih, seperti al-Syawkâni dan mufasssair Ibnu Katsîr menjelaskan bahwa metode penggalian hukum yang paling tepat untuk diterapkan ialah metode yang telah disebutkan dalam sunnah dan dipraktekan oleh para sahabat, yaitu memberikan solusi hukum didasarkan atas kandungan kitab Allah dan Sunnah Rasulullah. Untuk itu, ia mengemukakan sejumlah alasan dari Alquran dan hadis yang memerintahkan agar orang berpegang kepada Alquran dan Sunnah dalam menetapkan hukum, seperti pernyataan Allah: *Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah dan Rasul-Nya* (Q.S. al-Nisa /4: 59).¹⁰⁹

Akan tetapi, kalimat-kalimat dan lafal-lafal yang terkandung dalam Alqur'an dan Sunnah ada yang jelas, sehingga secara mudah dapat dirujuk sebagai alasan hukum, dan tidak sedikit pula yang samar dan mengandung beragam makna, sehingga untuk merujuknya sebagai alasan hukum memerlukan pemahaman yang komprehensif. Dalam menghadapi hal seperti demikian, diperlukan suatu metode pendekatan, yang dalam hal ini, al-Syawkâni menggunakan metode pendekatan melalui kaidah-kaidah kebahasaan (*al-qawâ'id al-lughawiyah*).¹¹⁰

¹⁰⁸ Fathi al-Daraini, *al-Manâhij al-Ushûliyyah fî al-Ijtihâd bi al-Ra'y fî al-Tasyrî' al-Islâmi*, Juz I, h. 27

¹⁰⁹ Di samping ayat di atas, al-Syawkâni juga menemukan ayat-ayat lain sebagai alasannya, yaitu: Q.S. al-Hasyr / 59: 7; Q.S. al-Ma'idah / 5: 92; dan Q.S. Âli Imran / 3: 31. Lihat, al-Syawkâni, *Qathr al-Wali 'ala Hadîts al-Wali*, dalam Ibrahim Ibrahim Hilal (ed.), *Walayah Allah wa al-Tharîq Ilayhâ*, (Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, t.th), h. 321

¹¹⁰ metode *istinbâth* semacam ini telah lazim dipakai oleh hampir seluruh ulama usul fikih sejak zaman klasik seperti terlihat dalam usul fikih masdzhab Syafi'i, madzhab Hanafi dan madzhab Hanbali. al-Syawkâni menjelaskan metode ini dalam

Sementara itu, Ibnu Katsîr lebih menekankan pada aspek riwayat dalam penetapan hukum, dan sedikit sekali menggunakan aspek kebahasaan. Di samping itu, al-Syawkânî juga menganjurkan untuk menggunakan metode pendekatan *maqâshid al-syarî'ah* yang disebutnya dengan kaidah-kaidah umum (*qawâ'id kulliyyah*). Menurutnya, orang yang hanya berhenti pada lahir nas atau hanya melakukan melalui pendekatan lafzhiyyah serta terikat dengan makna-makna juz'i dari nas, tanpa memperhatikan maksud-maksud umum dan mendasar dari pencyari'atan hukum, ia akan terjebak kepada kesalahan-kesalahan dalam penggalan hukum (*fiqh*).

Metode penggalan hukum lain, yang dikemukakan Ibnu Katsîr dan al-Syawkânî ialah metode *tarjîh*. Menurutnya, metode *tarjîh* diterapkan apabila terdapat hal-hal berikut: pertama terdapat kesetaraan validitas (*tsubut*) dua dalil, seperti antara satu ayat dan ayat yang lain, atau antara satu hadis ahad dengan hadis ahad yang lain; kedua terdapat kesetaraan dalam kekuatan, tidak ada *tarjîh* jika terjadi pertentangan antara hadits ahad dan ayat Alquran; ketiga mengacu kepada sasaran hukum yang disertai kesamaan waktu dan tempat. Dalam kaitan ini, Ibnu Katsîr, lebih banyak mengupas masalah hukum dengan menampilkan berbagai pandangan ulama fikih, kemudian dianalisa argumentasi naqliyah dan 'aqliahnya, yang selanjutnya dilakukan *tarjîh* dari pandangan yang lebih kuat argumentasinya.

Kendatipun Ibnu Katsîr dan al-Syawkânî membicarakan ketiga metode *istinbâth* hukum tersebut, namun pembicaraannya tidak juga berbeda dengan para ulama usul fikih sebelumnya, hanya ia lebih

karyanya, *Irsyâd al-Fukhûl* yang relatif cukup banyak. Lihat, *Irsyâd al-Fukhûl*, pada h. 12-29, dan h. 90-183

banyak mengungkapkan perbedaan-perbedaan pandangan antara para ulama usul fikih sebelumnya, dan sering membicarakan perbedaan itu berjalan sendiri, tanpa memberikan komentar untuk mencari jalan penyelesaian atau menguatkan pendapat-pendapat yang berkembang. Dalam tulisan ini, akan berupaya untuk memaparkan secara terbatas konsep Ibnu Katsîr tentang ketiga metode penggalan hukum Islam dengan mengacu pada karyanya dalam bidang usul fikih.

Pendekatan Melalui Kaidah-Kaidah Kebahasaan

Sebagaimana terlihat secara jelas bahwa sumber hukum Islam yaitu Alquran dan hadis dituangkan dalam bahasa Arab. Oleh karena itu, untuk memetik hukum-hukum yang terkandung di dalamnya, seorang ulama yang akan menggali hukum Islam harus memahaminya secara komprehensif. Untuk itu, ia harus mengetahui seluk-beluk bahasa Arab, sebagai bahasa Alquran dan hadis. Suatu hal yang tidak rasional, kalau ada seseorang yang tidak memahami bahasa Arab akan melakukan *istinbâth* hukum secara memuaskan dari Alquran dan hadis yang berbahasa Arab.

Oleh sebab itu, al-Ghazâlî menyebut kaidah kebahasaan (*al-Qawâ'id al-'Arabiyyah*) sebagai pilar usul fikih, yang dengannya para ulama dapat menggali dan memetik hukum dari sumber-sumbernya,¹¹¹ bahkan menurut Ibnu Katsîr dan al-Syawkânî menguasai bahasa Arab merupakan kewajiban yang sangat fundamental dalam menggali hukum Islam. Dalam hal ini, seorang ulama harus menguasai seluk-beluk bahasa Arab secara sempurna, sehingga ia mampu mengetahui makna-makna yang terkandung dalam ayat-ayat Alqur'an dan Sunnah secara

¹¹¹ al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, Juz I, h. 315

mendalam, mengetahui lafal-lafal yang *gharîb* mengetahui susunan kata khas yang memiliki keistimewaan-keistimewaan unik. Untuk mengetahui seluk beluk kebahasaan itu diperlukan beberapa cabang ilmu, yaitu nahwu, sharaf, dan balaghah.

Sementara itu, al-Qâdhi Abû Bakr al-Bâqilânî berpendapat bahwa makna syara' itu merupakan qiyasan bahasa (*majaz lughawiyyah*), karena seringnya lafal bahasa itu digunakan syara'. Selanjutnya ia menyatakan, syara' memakai lafal bahasa dengan memberi syarat-syarat dan batasan-batasan pelaksanaannya, sehingga sesuai dengan yang dimaksud, seperti lafal shalat menurut bahasa berdo'a, lalu syara' memberikan ketentuan pelaksanaannya dengan cara-cara takbir, berdiri, ruku', sujud, tahiyat, jumlah raka'at, waktu-waktu pelaksanaan, bacaan-bacaan tertentu, syarat-syarat, rukun-rukun dan syarat sahnya.¹¹²

Imam al-Ghazâlî dan al-Râzi berupaya mengkompromikan dua pandangan yang secara diametral kontradiktif. Menurut mereka, tidak benar semua lafal yang menunjuk makna syara' diperoleh dari lafal bahasa, kemudian diberi syarat dan batasan tanpa ada perubahan. Sebenarnya, syara' memberikan perubahan pada lafal sebagaimana 'urf memberi perubahan, sehingga terjadilah arti khusus pada lafal-lafal itu, seperti lafal shalat terdapat hubungan dengan arti pertamanya, berdo'a; shalat yang menurut syara' berarti peribadatan yang dimulai dengan *takbiratul iḥrâm* dan ditutup dengan *salâm* dengan syarat dan rukun yang sudah ditentukan. Alasan mereka adalah lafal yang mengandung makna syara' berasal dari Alquran yang diturunkan dengan bahasa Arab. Kalau syara' memindahkan lafal Arab kepada arti lain yang

¹¹² Muḥammad Khudhari Bek, *Ushûl Fiqh*, h. 111-112

belum dikenal orang Arab, agar mereka memahami maksudnya dan menjadi pengertian umum. Atas dasar penjelasan ini, maka pandangan Abû Bakar al-Bâqilânî bukanlah di luar arti syara', tetapi sebagian dari arti lafal syara' itu.¹¹³ al-Syawkânî tampaknya berupaya menjembatani beberapa pendapat tersebut dengan mengatakan bahwa makna syara' tidak terbukti secara jelas mendahului makna bahasa yang kemudian menjadi hakikat syara', karena adanya kemungkinan perubahan makna itu secara kuat menjadi *haqîqah 'urfîyyah* di kalangan ahli hukum. Syara' menggunakan lafal untuk makna syar'i selaras dengan makna bahasa, lalu makna itu menjadi populer untuk arti syar'i tersebut, sehingga berfaidah dalam pengertian syara' tanpa adanya keterangan.¹¹⁴

Kajian lafal ini, kemudian berlanjut dengan pembahasan lafal itu dari berbagai sisi. Kajian pertama dimulai dengan pandangan dari sisi keterkaitan lafal tersebut dengan makna yang dikandungnya. Dalam hal ini, oleh para ulama usul fikih klasik dibahas secara panjang lebar dalam beberapa bab dari kitab-kitab mereka, namun oleh para ulama usul fikih kontemporer, seperti Wahbah al-Zuhayli, 'Ali Hasaballah, dan Zaki al-Dîn Sya'ban dicoba mengelompokkannya dalam empat kategori, yang secara ringkas dapat diungkapkan seperti berikut ini.¹¹⁵

Pertama, ditinjau dari sisi penempatan lafal terhadap suatu makna (*bi 'itibâr al-lafzh li al-ma'na*). Dalam kaitan ini, terdapat satu lafal yang ditempatkan untuk menunjukkan satu makna tertentu (*khashsh*), dan ada pula satu lafal yang ditempatkan untuk makna umum (*'âmm*);

¹¹³ Asjmuni A. Rahman, *Metode Penetapan Hukum Islam*, h. 9-10

¹¹⁴ al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 22

¹¹⁵ Pengelompokan kaidah bahasa menjadi empat oleh para ulama di atas telah dianalisis juga oleh Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syawkani, Relevansinya dengan Pembaruan Hukum di Indonesia*, h. 39

ada satu lafal yang diposisikan mengacu kepada dua makna atau lebih (*musytarak*), dan ada juga dua lafal atau lebih yang mengacu pada satu makna (*murâdif*).

Sementara itu, lafal ditinjau dari aspek ragam makna dapat dikategorikan menjadi dua bagian, yaitu *murâdif* dan *musytarak*. *Murâdif* dapat didefinisikan sebagai dua lafal atau lebih yang merujuk kepada satu arti, walaupun bobot pemaknaannya berbeda, seperti pada kata “al-syukh” dan “al-bukhl” yang menunjukkan pada kekikiran. Hanya saja, lafal “al-syukh” lebih intens sifat dan karakter kekikirannya dari pada lafal “al-bukhl”, karena pada umumnya “al-syukh” adalah sikap kikir yang disertai ketamakan yang melekat. al-Syawkânî membedakan antara isim-isim yang *mutaradif* dengan isim yang *mu’akkad*. Isim *mutaradif* memberikan pengertian kepada satu makna, tanpa ada volume peningkatan, sedangkan isim *mu’akkad* memberikan arti penguatan, pengokohan atau peningkatan eskalasi masalah tertentu, seperti watak perbuatan, pekerjaan, pikiran dan moralitas sosia kemasyarakatanl.¹¹⁶

Kategori kedua dari *qawâi’ d lughawiyyah* adalah ditinjau dari sisi penerapan suatu lafal terhadap suatu makna (*bi i’itibâr al-lafzh li al-ma’na*). Dalam kaitan ini, terdapat suatu lafal yang digunakan menunjuk kepada pengertiannya yang asli (*al-haqîqah*) dan ada yang digunakan menunjuk kepada pengertian lain, yang bukan makna asli, karena ada indikasi yang menghendaki demikian (*majâz*), di lain pihak ada pula suatu lafal yang mengacu kepada pengertian yang jelas karena pengertian yang demikianlah yang telah lazim dipakai (*syarîh*), sementara ada juga lafal yang samar maksudnya, ia baru diketahui

¹¹⁶ al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 18-19

karena ada indikasi lain yang membantu untuk mengetahui maknanya, lafal itu disebut *kinâyah*.

Lafal *haqîqah* dan *majâz* telah banyak dibahas secara luas oleh para ulama usul fikih, termasuk al-Syawkânî. Ia mendefinisikan *haqîqah* sebagaimana yang sudah dikemukakan ulama usul fikih lain, yang menyatakan, bahwa *haqîqah* adalah lafal yang dipakai dan digunakan untuk suatu makna yang ditetapkan untuknya yang meliputi makna lughawi, syar'i dan 'urfi (*a-lafẓh al-musta'mal fimâ wudhi'a lahu fayasymulu hadza al-wadh'u al-lughawi wa syar'i wa al-'urfi*).¹¹⁷ Lafal *haqîqah* lughawi terlihat pada contoh yang sudah populer, yaitu: manusia itu adalah binatang yang memiliki pemikiran rasional (*al-insân hayawân nâthiq*); *Haqîqah* syar'i seperti "shalat" dan "zakat" menurut pengertian syara'; dan *haqîqah* 'urfi seperti "dabbah" yang menunjukkan arti hewan yang berkaki empat; dan disebut *haqîqah* 'urfiyyah khashshah, karena penggunaannya selaras dengan tradisi yang sudah menjadi kekhasan, seperti lafal "rafa", nashab, dan jarr" yang dipakai oleh para ahli ilmu nahwu.

Kategori ketiga dari *qawâ'id lughawiyyah* adalah tinjauan dari sisi petunjuk lafal atas maknanya dalam hal kejelasan dan ketersembunyiannya (*bi-i'tibar dalâlah al-fazh 'ala ma'na bi ḥasab al-zhuhûr al-ma'na wa al-khâfâ'ih*). Dalam hal ini, ada suatu lafal yang petunjuk maknanya jelas, tanpa memerlukan lafal lain untuk memperjelasnya (*wâdhiḥ al-dalâlah*) dan ada pula yang tidak jelas petunjuk maknanya, ia baru menjadi jelas setelah ada lafal lain yang membantu untuk menjelaskannya (*khâfi al-dalâlah*). Makna yang

¹¹⁷ al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 21; dan perhatikan pula, Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, h. 259

petunjuk maknanya jelas, menurut ulama Hanafiyah ada empat macam, yaitu *al-zhâhir*, *al-nashsh*, *al-mufassar*, dan *al-muhkam*; yang pertama petunjuk maknanya jelas, lalu kejelasan makna tersebut disusul lagi dengan yang selebihnya secara berjenjang, dan yang terakhir adalah yang paling jelas petunjuk maknanya. Sedangkan menurut ulama Syâfi'iyyah, lafal yang demikian hanya dapat dibagi atas dua bentuk, yaitu *zhâhir* yang masih dapat menerima takwil, dan *a-nash* yang tidak menerima takwil.¹¹⁸

Adapun lafal yang petunjuknya tidak jelas, menurut ulama Hanafiyyah juga ada empat macam, yaitu *al-khâfi*, *al-musykil*, *al-mujmal* dan *al-mutasyâbih*. Pada tingkat pertama, makna lafalnya jelas, tetapi terdapat kesamaran maksudnya, karena ada halangan dari luar lafal; lalu yang kedua kekaburan makna semakin meningkat karena lafal itu sendiri mengandung makna lain, seterusnya pada tingkat ketiga, kekaburan makna semakin tinggi, sehingga memerlukan penjelasan dari si pembicara. Dan pada tingkat terakhir, kekaburan makna berada pada peringkat tertinggi, sehingga tidak mungkin lagi untuk diketahui. Sedangkan ulama Syâfi'iyyah, membagi lafal-lafal yang petunjuknya tidak jelas ini atas dua macam, yaitu *al-mujmal* dan *al-mutasyâbih*.¹¹⁹

Kategori keempat dari kaidah-kaidah kebahasaan (*qawâ'id al-lughawiyyah*) adalah ditinjau dari sisi cara pengungkapan kalimat dalam kaitannya dengan makna yang dikandung oleh kalimat tersebut (*bi i'tibâr kayfiyyah dalâlah al-lafzh 'alâ al-ma'na*). Dalam hal ini

¹¹⁸ Lihat Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, h. 116-135; dan Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, h. 268-285

¹¹⁹ Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h.317; Khudhari Bek, *Ushûl al-Fiqh*, h. 121

ulama Hanafiyyah membaginya atas empat bentuk: (1) teks itu sendiri menunjukkan apa tujuannya secara eksplisit (*'ibârah al-nash*); (2) teks mengisyaratkan secara implisit kepada suatu makna lain yang telah lazim bagi teks tersebut (*isyârah al-nash*); (3) petunjuk teks tidak hanya mengacu kepada sesuatu yang terucapkan (*dalâlah al-nashsh*); (4) teks menghendaki makna implisit yang dikehendaki oleh syara' atau pemikiran (*dalâlah al-iqtidhâ*). Akan tetapi, jumhur ulama usul fikih membagi petunjuk kalimat dalam bentuk di atas kepada dua bagian, yaitu: (1) *al-mantûq*, yakni petunjuk teks mengacu pada ungkapan eksplisit ; dan (2) *al-mafhûm*, yakni petunjuk teks yang mengacu kepada makna implisit.¹²⁰

Selain membicarakan lafal yang berupa wacana kata ataupun kalimat, al-para pakar usul fikih juga membicarakan huruf ma'ani, yakni kata-kata penghubung yang mengandung keragaman makna. Kata-kata tersebut menjadi penting dalam *istinbâth* hukum, karena dapat membawa berbagai pengertian terhadap makna nas. Sebagai ilustrasi dapat dikemukakan ragam makna "*hamzah*" dan "*idz*" berikut ini. Huruf "*hamzah*" memiliki ragam arti, yaitu: (a) pertanyaan (*istifhâm*); (b) apabila *hamzah* dihubungkan dengan kata "*ra'â*", berarti "berikan khabar"; (c) apabila *hamzah* dihubungkan dengan kata "*lam*" berarti peringatan dan keheranan (*ta'jub*); (d) untuk menyatakan keingkaran; (e) untuk menyatakan keingkaran yang disertai dengan cemoohan; (f) mengandung arti perintah; (g) minta keterangan; (h) untuk tahakkum; (i) untuk menyatakan persamaan sesuatu (*taswiyyah*); (j) untuk menyatakan larangan; dan (k) untuk menunjukkan keingkaran yang sangat jauh. Demikian pula kata "*idz*" yang artinya beragam,

¹²⁰ Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 348-360

yaitu: (a) zharaf pada masa yang telah lampau; (b) zharaf yang bukan masa lampau; (c) zharaf untuk masa yang akan datang; (d) menunjukkan alasan (*ta'îl*); (e) sekedar untuk memberi tambahan (*zâidah*); dan (f) untuk penentuan (*anna*); begitu seterusnya pada kata-kata lain seperti "*idzan*", "*idzâ*", "*ilâ*", "*am*", *ay*", "*inna*" *balâ*", "*tsumma*", "*an*", dan "*ayyana*".¹²¹

Pendekatan kajian kebahasaan (*al-qawâ'id al-lughawiyah*) seperti yang diterangkan di atas, telah menyita bagian terbesar dari kitab-kitab usul fikih klasik. Hal ini memang wajar, karena untuk melakukan *istinbâth* suatu hukum dari sumbernya yang berbahasa Arab tentu diperlukan kajian kebahasaan yang mendalam. Sekalipun demikian, menurut al-Syâtibî, yang lebih penting lagi adalah pendekatan melalui pemahaman tujuan dan makna yang menjadi sasaran syâri' dalam menurunkan syari'at, yang kemudian disebut *maqâshid al-syari'ah*.

Para ulama usul fikih mengemukakan beberapa jenis tujuan umum penurunan syari'at kepada manusia, yaitu: pertama untuk memelihara *al-umûr al-dharûriyyah* dalam kehidupan manusia, yakni sesuatu yang menjadi sendi eksistensi kehidupan manusia yang harus eksis demi kepentingan manusia. Apabila sendi-sendi itu tidak eksis, maka kehidupan mereka akan semeraut dan kacau balau, sehingga kemaslahatan dan kebahagiaan tidak akan tercapai baik di dunia maupun di akhirat. *al-umûr al-dharûriyyah* ini meliputi lima macam, yaitu masalah agama, jiwa, akal, keturunan dan harta milik. Kedua, untuk memenuhi *al-umûr al-hajiyyah* dalam kehidupan manusia.

¹²¹ Lihat Asjmuni Abdur Rahman, *Metode Penetapan Hukum Islam*, h. 10-38. Dalam kaitan dengan pembahasan makna huruf, al-Syawkânî membahasnya dalam format terbatas pada bagian "*fi taqsîm al-lafz ilâ mufrad wa murakkab*", pada *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 17-18

Prinsip utamanya adalah menghilangkan kesulitan, meringankan beban taklif dan memudahkan mereka dalam berhubungan antara sesama manusia. Ketiga, untuk merealisasikan *al-umûr al-tahsiniyyah*, yaitu tindakan dan sifat terpuji yang harus dipegangi oleh akal yang sehat, pribadi yang luhur, dan tradisi yang indah dan menarik, termasuk akhlak yang mulia.¹²²

Untuk itulah urgensi *maqâshid al-syarî'ah* yang dikemukakan secara khusus oleh al-Syâtibî ini sangat diperlukan, bahkan ia menganjurkan untuk tidak terlalu berlebihan dalam pendekatan kebahasaan, karena bangsa Arab sendiri adalah umat yang ummi.¹²³ Oleh sebab itu, pendekatan kebahasaan yang dilakukan adalah berkaitan dengan kondisi kebahasaan umat ketika Alquran diturunkan.

Pendekatan Melalui Maqâshid al-Syarî'ah

Dalam pendekatan kebahasaan terhadap sumber hukum dipusatkan pada pendalaman sisi kaidah-kaidah kebahasaan untuk menemukan makna tertentu dari teks-teks Alquran dan Sunnah, maka dalam pendekatan melalui *maqâshid al-syarî'ah*, kajian lebih dititikberatkan pada melihat nilai-nilai yang berupa kemaslahatan manusia dalam setiap taklif yang diturunkan Allah. Pendekatan dalam bentuk ini

¹²² Fatchurrahman dan Muchtar Yahya, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, h. 333-338; dan Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 365-377

¹²³ Abû Ishâq Ibrahim Ibn Mûsa al-Syâtibî, *al-Muwaffaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, editor 'Abd Allâh Darraz, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991 M), Juz II, h. 92-94. Pandangan al-Syâtibî di atas, telah diasimilasi oleh Fazlur Rahman, ketika beliau menjelaskan gerakan operasi Alquran yang dapat digunakan untuk masa kini. Menurut Rahman, dengan mengutip pandangan al-Syâtibî, pentingnya pemahaman Alquran sebagai suatu ajaran yang padu dan kohesif di dalam bangunan metodologisnya melalui pemahaman kejiwaan Âlquran (*maqâshid al-syarî'ah*), sehingga dapat mengetahui nilai-nilai umum, integral dan kohesif dalam menangkap kandungan Alquran.

penting dilakukan, terutama sekali karena ayat-ayat hukum dalam Alquran terbatas jumlahnya, sementara permasalahan masyarakat senantiasa muncul.¹²⁴ Dalam menghadapi berbagai permasalahan yang timbul itu, melalui pengetahuan tentang tujuan hukum itu, maka pengembangan hukum akan dapat dilakukan.

Penggunaan pendekatan melalui *maqâshid al-syarî'ah* dalam menetapkan suatu hukum telah lama berlangsung dalam Islam. Hal demikian tersirat dari beberapa ketentuan Nabi Muhammad SAW. Hal ini dapat terlihat antara lain pada peristiwa Nabi Muhammad SAW., pernah melarang kaum muslim menyimpan daging kurban kecuali dalam batas tertentu, sekedar bekal untuk tiga hari. Akan tetapi, beberapa tahun kemudian, peraturan yang ditetapkan oleh Nabi Muhammad SAW. itu dilanggar oleh beberapa sahabat. Permasalahan itu dilaporkan kepada Nabi SAW. Beliau membenarkan tindakan para sahabat itu sambil menerangkan bahwa larangan menyimpan daging kurban adalah didasarkan atas kepentingan tamu yang terdiri dari orang-orang miskin yang datang dari perkampungan sekitar Madinah (*al-daffah*). Setelah itu, Nabi SAW bersabda: “*Sekarang simpanlah*

¹²⁴ Menurut Wahbah al-Zuhaylî, yang dimaksud dengan *maqâshid al-syarî'ah* adalah nilai-nilai dan sasaran-sasaran syara' yang tersirat dalam semua atau sebagian terbesar dari hukum-hukumnya; atau tujuan dari syari'at dan rahasia-rahasia yang ditetapkan oleh syâr'i dalam setiap ketentuan hukum (*al-ma'ânî wa al-ahdâf al-malhudhah li-sya'i fi jami'i ahkâmih aw mu'zhamiha aw hiya al-ghayah min al-syarî'ah wa al-asrâr allati wadha'aha al-syâri' 'inda kulli hukm min ahkâmiha*). Jelas sekali bahwa syari'at ditetapkan untuk merealisasikan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat, dengan cara menarik manfaat dan menolak kerusakan, seperti penegasan Allah SWT: *Tidakkah Kami mengutus kepadamu (Muhammad), melainkan untuk menjadi rahmat bagi alam semesta* (Q.S. al-Anbiya / 21: 107). Lihat Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 1017

*daging-daging kurban itu, karena tidak ada lagi tamu yang membutuhkannya.*¹²⁵

Dari peristiwa tersebut terlihat, adanya larangan menyimpan daging kurban diharapkan tujuan syari'at dapat dicapai, yakni melapangkan kaum miskin yang datang dari dusun-dusun di pinggiran kota Madinah. Setelah alasan pelarangan tersebut tidak ada lagi, maka larangan itu pun dihapuskan oleh Nabi Muhammad SAW.

Dari ketetapan tersebut terlihat bahwa sejak masa Nabi Muhammad SAW., *maqâshid al-syari'ah* telah menjadi pertimbangan sebagai landasan dalam menetapkan hukum. Upaya seperti itu, seterusnya dilakukan oleh para sahabat. Upaya demikian terlihat secara jelas dalam beberapa ketetapan hukum yang dilakukan oleh 'Umar ibn al-Khaththâb. Seperti 'Umar tidak memberikan bagian zakat untuk kelompok non-muslim, karena semula pemberian zakat kepada mereka adalah agar mereka memeluk Islam, tetapi setelah kuat dan keadaan telah berubah, maka 'Umar tidak memberikan bagian zakat untuk mereka. Kasus ini bermula, ketika sekelompok orang kafir, yang semula mendapat bagian zakat, mendatangi Abu Bakar dan meminta bagian harta zakat, karena di masa Rasulullah SAW., mereka mendapat bagian, karena dipandang sebagai *al-mu'allafah qulûbuhum*. Maka Abû Bakar menulis surat kepada 'Umar, "agar memberi mereka bagian zakat" tetapi 'Umar merobek surat Abu Bakar tersebut, sembari berkata, "kalian dahulu diberi harta zakat, karena waktu itu hati kalian sedang dijinakkan dan umat Islam ketika itu dalam kondisi lemah; sekarang kalian tidak lagi dijinakkan dan umat Islam sudah kuat".

¹²⁵ Lihat pula dalam Imam Malik ibn Anas, *al-Muwaththa'*, editor Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, (t.tp.pn, t.th), h. 299

Mendengar jawaban ‘Umar demikian, beberapa orang dari mereka mendatangi Abû Bakar dan menyatakan, “Apakah anda yang Khalifah atau ‘Umar’?. Abu Bakar menjawab, “itulah ‘Umar ibn al-Khaththab”.¹²⁶

Jadi, menurut pemikiran ‘Umar, sekelompok orang yang menuntut bagian harta zakat itu bukan lagi masuk ke dalam kategori *mustahiq al-zakâh*, yang menerima zakat, seperti yang disebut dalam surah al-Tawbah / 8, ayat 60 sebagai *al-mu'allafah qulûbuhum*, karena ‘illat *mu'allafah qulûbuhum* tidak ada lagi pada mereka, sehingga kandungan ayat tersebut tidak dapat diterapkan lagi pada mereka. Nilai kefilsafatan ijtihad ‘Umar dalam menentukan hukum didasarkan adanya ‘illat yang melatarbelakanginya. Selama ‘illat hukum masih terlihat, maka ketentuan hukum tetap berlaku; sebaliknya, jika ‘illat hukum tidak tampak, maka ketentuan hukum pun tidak berlaku.

Dalam perkembangan hukum Islam, para ulama usul fikih melahirkan kaidah fikih yang menyatakan: “hukum itu berkisar bersama ‘illatnya, baik ada maupun tidak adanya” (*al-hukm yadûru ma'a 'illatih wujûdan wa 'adaman*). Arti kaidah ini adalah setiap ketentuan hukum berkaitan dengan ‘illat yang melatarbelakanginya; jika ‘illat ada, maka hukum pun ada, dan jika ‘illat tidak ada, maka hukum pun tidak ada. Dalam menentukan sesuatu sebagai ‘illat hukum ternyata merupakan hal yang sangat pelik. Oleh karena itu, memahami jiwa hukum yang dilandasi iman yang kokoh merupakan keharusan

¹²⁶ Lihat penjelasan di atas, pada ‘Ali Hasaballah, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmî*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, , 1971 M), h. 80; dan Ibrahim ‘Usman al-Sya’lan, *Nizhâm Mashraf al-Zakâh wa Tawzi' al-Ghanâ'im*, (Riyad: t.pn. 1402 H), h. 80-83

untuk dapat menunjuk ‘illat hukum secara tepat. Pandangan demikian tak terlepas dari latarbelakang pendekatan *maqâshid al-syarî’ah*.¹²⁷

Kajian *maqâshid al-syarî’ah* kemudian mendapat tempat dalam usul fikih, yang dikembangkan oleh para ulama usul dalam penerapan qiyas, ketika berbicara tentang *masâlik al-‘illah*. Kajian demikian terlihat dalam beberapa karya usul fikih, seperti *al-Risâlah* oleh al-Syâfi’i, *al-Mustashfâ* karya al-Ghazâlî, dan *al-Mu’tamad*, karya Abû Hasan al-Bashri. Kajian *maqâshid al-syarî’ah* kemudian dikembangkan secara luas dan sistematis oleh Abû Ishâq al-Syâtibî. Kajian yang dirumuskan al-Syâtibî bertolak dari asumsi bahwa segenap syari’at Islam yang diturunkan Allah SWT., senantiasa mengandung kemaslahatan bagi hamba-Nya untuk masa sekarang di dunia dan sekaligus masa yang akan datang di akhirat.¹²⁸ Tidak satu pun dari hukum Allah yang tidak mempunyai tujuan. Hukum yang tidak memiliki tujuan sama dengan pembebanan sesuatu yang tidak bisa dilaksanakan (*taklîf mâ lâ yutâq*).

Maqâshid al-syarî’ah yang secara substansial mengandung kemaslahatan, menurut al-Syâtibî, dapat dilihat dari dua sudut pandang. Pertama, tujuan Allah yang menetapkan syari’at (*maqâshid al-syâr’i*); dan kedua tujuan mukallaf (*maqâshid al-mukallaf*). Ditinjau dari sudut pertama ini, *maqâshid al-syarî’ah* mengandung empat aspek tujuan, yaitu: (1) tujuan awal dari Syâri’ menetapkan syari’at untuk kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat; (2) penetapan syari’at

¹²⁷ Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Adat Bagi Umat Islam*, (Yogyakarta: Perpustakaan dan Penerbitan Fakultas Hukum UII, 1984 M), h. 10; dan dalam karyanya yang lain, *Pokok-pokok Persoalan Filsafat Hukum Islam*, h. 11-12

¹²⁸ al-Syâtibî, *al-Muwaffaqât*, Juz II, h. 4 ; dan lihat pula tulisan Azhar Basyir, “Pokok-Pokok Ijtihad Dalam Hukum Islam”, dalam buku, “*Ijtihad Dalam Sorotan*”, editor Haidar Bagir, (Bandung: Mizan, 1988 M), h. 59-62

sebagai sesuatu yang harus dipahami; (3) penetapan syari'at sebagai hukum taklifi yang harus dilaksanakan; (4) penetapan syari'at guna membawa manusia ke bawah lindungan hukum.¹²⁹

Dengan demikian, tujuan Tuhan menetapkan syari'at bagi manusia tidak lain adalah untuk kemaslahatan manusia. Untuk itu, Tuhan menuntut agar manusia memahami dan melaksanakan syari'at sesuai dengan kemampuannya. Dengan memahami dan melaksanakan syari'at, manusia akan terlindungi di dalam hidupnya dari segala kekacauan yang ditimbulkan oleh hawa nafsu. Adapun tujuan syari'at Islam ditinjau dari sudut mukallaf adalah agar setiap mukallaf mematuhi keempat tujuan syari'at yang digariskan oleh syâri' di atas, sehingga dicapai tujuan mulia syariat, yaitu kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.

Menurut komentar 'Abullah Darraz atas pandangan al-Syâtibî di atas, ijtihad pada intinya adalah upaya untuk mengetahui dan mendapatkan hukum syara' secara optimal. Upaya demikian akan berhasil apabila seseorang mujtahid dapat memahami *maqâshid al-syari'ah*.¹³⁰ Oleh sebab itu, al-Syâthibî menempatkan pengetahuan atas *maqâshid al-syari'ah* merupakan syarat pertama bagi orang yang akan melakukan ijtihad, setelah itu baru diikuti oleh syarat kedua, yaitu kemampuan menarik kandungan hukum secara deduktif atas dasar pengetahuan dan pemahaman *maqâshid al-syari'ah* dengan bantuan pengetahuan bahasa Arab, Alquran, Sunnah, dan ilmu-ilmu bantu lain, seperti ilmu sosial, psikologi, dan ilmu keagamaan lainnya.¹³¹

¹²⁹ al-Syâtibî, *al-Muwaffaqât*, Juz II, h. 3-4

¹³⁰ al-Syâtibî, *al-Muwaffaqât*, Juz IV, h. 89

¹³¹ al-Syâtibî, *al-Muwaffaqât*, Juz IV, h. 76-79

Sehubungan dengan hal di atas, al-Syawkânî juga menekankan pentingnya pengetahuan tentang *maqâshid al-syarî'ah* yang disebutnya dengan kaidah-kaidah umum (*qawâ'id al-kuliyyah*). Kaidah-kaidah umum yang mencakup seluruh ranting masalah-masalah fikih ini berfungsi sebagai pedoman bagi para mujtahid dalam memberikan ketentuan-ketentuan hukum terhadap berbagai macam peristiwa atau kasus hukum yang baru, karena itu setiap mujtahid yang menguasai kaidah-kaidah ini secara sempurna, maka senantiasa akan mampu menguasai seluruh bagian masalah fikih dan sanggup menetapkan ketentuan hukum pada setiap peristiwa baru yang tidak disebutkan oleh nas Alqur'an dan hadis secara eksplisit.¹³²

Qawa'id al-kuliyyah yang disinggung para ulama usul fikih di atas, merupakan prinsip-prinsip umum yang memuat unsur-unsur parsial (*juz'iyah*) yang terperinci, sehingga jumlahnya mencapai puluhan. Tetapi, para ulama usul fikih memadatkan jumlah kaidah yang jumlahnya puluhan tersebut menjadi lima kaidah induk. Sedangkan kaidah-kaidah yang lain sebagai cabang yang bernaung di bawah kaidah induk tersebut.

Adapun lima kaidah induk tersebut adalah: (1) segala urusan tergantung kepada niat atau tujuannya (*al-umûru bi maqâshidiha*). Niat yang termuat dalam hati seseorang ketika melakukan suatu perbuatan

¹³² al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 258. pembahasan al-Syawkânî terhadap *maqâshid al-syarî'ah* atau yang disebutnya *al-qawâ'id al-kuliyyah* sangat ringkas, tidak dibuat dalam satu bab tersendiri, seperti yang dilakukan para ahli usul fikih lainnya. Ia memasukan masalah *al-qawâ'id* ini pada bagian masalah keenam yang berisi hal-hal yang selayaknya dilakukan oleh mujtahid dalam proses melakukan ijtihadnya. Di antara metode ijtihad adalah qiyas, yang didalamnya terdapat penjelasan *al-qawâ'id al-kuliyyah* yang intinya harus memperhatikan kaidah-kaidah umum, yaitu kepentingan manusia dalam penetapan hukum, dengan cara menarik kemaslahan manusia, menjauhkan segala macam kemafsadatan, menghilangkan kesukaran dan meringankan kehidupan manusia.

menjadi kriteria yang menentukan nilai dan status hukum amal perbuatannya, sehingga kaidah ini dapat diterapkan kepada seluruh masalah fikih; (2) keyakinan tidak dapat dihapus dengan keraguan (*al-yaqînu la yuzâlu bi al-syak*). Suatu keyakinan yang sudah mantap merupakan kekuatan yang tidak mudah digoyahkan oleh sikap ragu-ragu, kecuali jika keraguan itu sudah berubah posisinya menjadi keyakinan; (3) kesukaran itu menarik kemudahan dan keringanan (*al-masyaqqah tajlibu al-taysîr*). Segala macam kesulitan dan kesukaran yang tidak dapat dielakan oleh manusia akan diberikan keringanan oleh Allah, sehingga pada gilirannya, kaidah ini menjadi sumber adanya ragam dispensasi (*rukhsah*) dalam melaksanakan tuntutan syari'at; (4) bahaya atau kesukaran harus dihilangkan (*al-dhararu yuzâlu*). Bahaya yang mengancam jiwa, harta dan kehormatan seseorang atau sekelompok orang harus dilenyapkan, seperti seseorang yang terpaksa memakan bangkai, akibat kelaparan yang mengancam jiwanya diperkenankan; (5) tradisi budaya dapat ditetapkan sebagai hukum (*al-'âdah muhakkamah*). Tradisi budaya suatu bangsa dapat ditetapkan sebagai hukum, apabila memenuhi syarat-syarat sebagai berikut: dapat diterima dengan kemantapan jiwa oleh masyarakat secara kontinu, yang didukung oleh pertimbangan akal sehat dan sesuai dengan watak pembawaan manusia; serta tidak bertentangan secara diametral dengan nas Alquran dan Sunnah.¹³³

¹³³ Lihat lebih lanjut penjelasan *qawâ'id kuliyyah* dalam Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, h. 485-551; Azhar Basyir, *Pokok-Pokok Persoalan Filsafat Hukum Islam*, h. 20-27; Sobhi Mahmassani, *Filsafat Hukum Dalam Islam*, terjemahan Ahmad Sudjono, SH, (Bandung: al-Ma'arif, 1981 M), h. 212-235. Dari lima induk kaidah umum di atas dapat diturunkan menjadi berbagai cabang, seperti sesuatu yang tidak dicapai seluruhnya tidak boleh ditinggalkan seluruhnya, sesuatu yang menyebabkan tak sempurnanya kewajiban

Pendekatan Melalui Tarjîh

Tarjîh menurut al-Syawkânî adalah menetapkan nilai lebih pada salah satu dari dua dalil yang kontradiktif atau menetapkan dalil yang satu menjadi kuat (*râjih*). Sedangkan menurut ulama Syâfi'iyah, sebagaimana yang dikemukakan oleh Muhib Allâh 'Abd al-Syakûr, bahwa *tarjîh* adalah pertemuan suatu dalil dengan suatu dalil lain yang dikuatkan, karena terdapat pertentangan (*ta'arudh*).¹³⁴ Sementara al-Isnâwî memberikan definisi *tarjîh* adalah menguatkan salah satu dari dua dalil yang *zhanni* atas yang lain untuk diterapkan. Ulama Hanafiyyah pun turut serta memberikan definisi *tarjîh* yang menyatakan, bahwa *tarjîh* adalah pernyataan akan adanya nilai tambah yangberkualitas tinggi pada salah satu dari dua dalil yang sederajat, di mana nilai tambah itu bukan berupa dalil yang mandiri.

Tarjîh tersebut menurut al-Syawkânî dapat dilakukan, apabila memenuhi syarat-syarat berikut ini: (1) terdapat kesetaraan validitas (*tsubut*) dua dalil, seperti antara satu ayat dengan ayat lain, atau antara teks hadis mutawatir, karena itu, tidak ada *ta'arudh* antara Alquran yang *qath'i al-tsubut* dengan hadis ahad yang *zhanni al-tsubut*, terkecuali bila ada perbedaan dari sisi dalalahnya; (2) terdapat

kecuali dengannya, dan hukum berputar bersama illatnya dalam mewujudkan dan meniadakan hukum.

¹³⁴ Ragam definisi *tarjîh* di atas dapat dilihat dalam, al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 273; Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 1185-1186; Muḥammad Khudhari Bek, *Ushûl al-Fiqh*, h. 358-359; Jamâl al-Din 'Abd al-Raḥîm ibn Ḥasan al-Isnawî, *al-Nihâyah al-Ushul Syarh Minhâj al-Wushûl ilâ 'Ilm al-Ushûl*, dicetak bersama komentar al-Badakhshî, *Minhâj al-'Uqûl*, (Kairo: Mathba'ah Shabih, t.th), Juz III, h. 189; Muhib Allah 'Abd al-Syakur, *Musallam al-Tsubut fî Ushûl al-Fiqh*, dicetak bersama komentarnya, *Fawâtiḥ al-Raḥmâh bi Syarḥ Musallam al-Tsubut*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), Juz II, h. 204; dan Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqih Islami*, h. 469; Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaukani dan Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, , h. 44-47

kesetaraan dalam kekuatan tingkatan dalil, karena itu tidak ada pertentangan antara hadis mutawatir dan ahad. Jika hal ini terjadi, maka hadis mutawatirlah yang didahulukan; (3) adanya kesesuaian dua dalil untuk suatu hukum tertentu dalam waktu, tempat dan arah yang sama; karena itu, itu tidak ada *ta'ârudh* atau pertentangan kandungan nas, apabila larangan jual beli pada saat seruan shalat lewat adzan dengan yang dalil larangan untuk hukum yang lain, karena adanya perbedaan antara kedua hukum tersebut.¹³⁵

Pemberlakuan *tarjîh*, menurut ulama Hanafiyah adalah apabila sesuatu dalil tidak diketahui waktu munculnya. Jika dua dalil yang bertentangan diketahui waktu munculnya, maka yang pertama muncul dibatalkan (*mansûkh*), dan yang datang belakangan diterapkan sebagai dalil hukum (*nâsikh*). Ketika hal demikian tidak diketahui, maka yang diberlakukan ialah menguatkan salah satu dari dua dalil tersebut dan menegasikan yang lain, atas dasar pertimbangan-pertimbangan yang telah ditentukan dalam tata cara *tarjîh*. Dan jika *tarjîh* tidak dapat dilakukan, maka pada tingkat ketiga dilakukan kompromi (*jam'i*) antara dalil yang bertentangan tersebut.¹³⁶

Tarjîh terhadap dua dalil yang bertentangan, menurut para ahli usul fikih, termasuk al-Syawkânî, dapat dilakukan dengan meneliti sanad, matn dan petunjuk. *Tarjîh* dari sisi sanad (*i'tibar al-isnâd*) secara umum dapat mengambil aneka ragam bentuk, yaitu: (1) mendahulukan hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah besar perawi hadis atas

¹³⁵ Lihat al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 273 pada bagian ke tujuh dengan judul “min al-maqshad hâdza al-kitâb fî al-ta'adil wa al-tarjîh”; dan bandingkan dengan pemaparan Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 1186-1187

¹³⁶ Lihat Ibnu Amir al-Hajj, *al-Taqrîr wa al-Tahbîr fî 'Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996 M), Juz III, h. 4; Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, h. 1182-1184

sekelompok kecil perawi hadis; (2) mendahulukan hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang lebih tsiqah dari pada perawi yang kurang tsiqah; (3) mendahulukan periwayatan orang yang menerima hadis atau menyaksikan peristiwa secara langsung dari pada orang yang menerima atau menyaksikannya tidak secara langsung; (4) mendahulukan periwayatan orang yang masih kuat hafalannya dari pada orang yang sudah rusak hafalannya, karena sudah lanjut usia, atau karena ada hal-hal lain yang menimbulkan hafalannya kurang valid; (5) mendahulukan periwayatan sahabat senior daripada sahabat yunior, karena mendekatkan pada kekuatan ingatan; (6) mendahulukan hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Muslim dari pada yang ditakhrijkan oleh lainnya, karena kedua imam hadis ini sudah diakui kredibilitasnya; (7) mendahulukan perawi yang sangat ‘âlim dalam bahasa Arab dan terhindar dari moral yang tidak terpuji dari pada perawi yang tidak ‘âlim.¹³⁷

Tarjîh dari sisi matn (*i’tibâr al-matn*) berupa: (1) mendahulukan lafal khas dari pada lafal ‘âmm; (2) mendahulukan lafal ‘âmm yang tidak ditakhshish dari pada lafal ‘âmm yang ditakhshish; (3)

¹³⁷ al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 376-377. Beliau merinci ragam bentuk tarjîh sanad sampai berjumlah empat puluh dua bentuk secara detail, misalnya mendahulukan nama rawi yang sudah dikenal dari pada nama rawi yang *iltibas* dengan nama lain, mendahulukan riwayat orang yang merdeka dari pada rawi hamba sahaya, mendahulukan rawi dari khalifah empat dari pada rawi bukan dari khalifah empat, mendahulukan riwayat seorang rawi laki-laki dari pada rawi perempuan, mendahulukan rawi yang banyak menekuni bidang hadis dari pada rawi yang kurang menekuni hadis, mendahulukan rawi yang memeluk islamnya belakangan dari pada rawi yang islamnya duluan untuk menghindari adanya *naskh*, mendahulukan rawi yang menyebutkan sebab datangnya hadis dari pada rawi yang tidak menyebutkan sebab datangnya hadis, mendahulukan riwayat orang yang meriwayatkan musnad dari pada orang meriwayatkan mursal, dan mendahulukan riwayat orang yang meriwayatkannya dengan *simâ’*, daripada orang yang meriwayatkan dengan yang lainnya; dan bandingkan dengan Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 1188-1192

mendahulukan lafal yang paling fashih dari pada yang fashih; (4) mendahulukan lafal hakikah dari pada majaz; (5) mendahulukan lafal yang memuat makna syar'iyyah atau 'urfiiyyah dari pada makna lughawiyyah; (6) mendahulukan lafal yang tidak mengandung dhamir dari pada lafal yang membutuhkan dhamir; (7) mendahulukan lafal majaz dari pada musytarak; (8) mendahulukan *dalâlah 'ibârah* atas *dalâlah isyârah*, dan mendahulukan *dalâlah isyârah* atas *dalâlah al-dalâlah*; (9) mendahulukan lafal sharîh dari pada kinâyah, lafal muhkam dari pada lafal mufassar, lafal mufassar dari pada lafal nas, lafal nas dari pada lafal zhahir, dan lafal khafi dari pada musykil; (10) mendahulukan lafal yang mengandung larangan dari pada perintah, dan mendahulukan perintah atas kebolehan.¹³⁸

Sementara itu, *tarjîh* dari sisi petunjuk (*i'tibâr al-madlûl*) dapat berbentuk: ¹³⁹ (1) mendahulukan lafal yang menetapkan hukum asal (*hukm al-ashl*) dan bebas dari bebanan hukum; (2) mendahulukan lafal yang petunjuknya mendekati kehati-hatian (*ikhtiyâth*); (3) mendahulukan lafal yang menetapkan hukum dari pada yang meniadakan hukum; (4) mendahulukan lafal yang menunjukkan gugurnya hukum *had*, dari pada lafal yang menetapkan *had*; (5) mendahulukan lafal yang menunjukkan hukum lebih ringan dari pada hukum yang berat; (6) mendahulukan hukum wadh'i dari pada hukum taklifi.

Apabila suatu dalil telah dilakukan *tarjîh*, maka menurut jumhur ulama, dalil yang *râjih* wajib diamalkan, karena adanya kesepakatan

¹³⁸ al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 274-275

¹³⁹ al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 279; dan perhatikan pula Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 1194-1199; serta perhatikan pula sekilas pemaparan Muḥammad Khudhari Bek, *Ushul al-Fiqh*, h. 366-367

para sahabat menguatkan suatu dalil atas dalil yang lain dalam berbagai kasus. Di samping itu, dalam kebiasaan sehari-hari, pikiran orang yang sehat akan mendorongnya untuk mengamalkan sesuatu pandangan yang lebih kuat atas suatu pandangan yang lemah dalam berbagai peristiwa. Penerapan syari'at tidak jauh berbeda dengan kebiasaan tersebut. Disebutkan dalam sebuah *atsar* yang diterima dari Ibn Mas'ûd bahwa Nabi Muhammad SAW menyatakan: “apa yang dipandang baik oleh kaum muslim, maka ia baik juga di sisi Allah” (*ma ra'âhu al-muslimun hasan fa huwa 'ind Allâh hasan*).¹⁴⁰

Dari kajian di atas, terlihat bahwa upaya *istinbâth* hukum dengan melakukan pendekatan *tarjîh* yang dilakukan al-Syawkânî, Ibnu Katsîr dan para ulama lain, tidak kalah pentingnya dari pada dua pendekatan sebelumnya dalam upaya mendapatkan suatu ketentuan hukum yang akan diterapkan dalam masyarakat. Kendatipun objek *ijtihad tarjîh* ialah penyeleksian dalil-dalil atau pendapat-pendapat yang telah ada, ia menjadi instrumen penting, terutama karena sering terdapat dalil-dalil yang saling bertentangan, sehingga susah untuk menentukan suatu keputusan hukum kalau bukan dengan penyeleksian yang ketat.

¹⁴⁰ Lihat penjelasan al-Syawkânî, *Irsyâd al-Fukhûl*, h. 273-274; al-Amidi, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996 M), Juz IV, h. 358; dan Muḥammad Khudhari Bek, *Ushûl al-Fiqh*, h. 366; dan Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 1187. Perlu diberi catatan di sini bahwa *tarjîh* pada masa kebangkitan ilmu fikih berbeda dengan masa kemunduran. Pada masa kemunduran, *tarjîh* biasanya dilakukan terhadap pendapat-pendapat yang berkembang pada madzhab tertentu melalui dua bentuk, *tarjîh* riwayat dan *tarjîh* dirâyah; sedangkan untuk masa kini, *tarjîh* tidak hanya diartikan sebagai upaya menyeleksi pendapat di kalangan madzhab, tetapi lebih luas dari itu. pada periode sekarang ini, *tarjîh* diartikan sebagai upaya menyeleksi beragam pendapat yang berasal dari beragam madzhab, kemudian diambil pendapat yang *râjîh*, berdasarkan kriteria yang sudah ditentukan. Coulson menyebut upaya bentuk ini sebagai “*takhayyur*” atau “*electic expedient*” (pilihan bebas).

Apalagi menyangkut *tarjîh* terhadap pendapat-pendapat para ulama yang sedemikian banyaknya, sehingga menyulitkan masyarakat untuk memilih mana yang paling tepat. Maka untuk itu, perlu adanya usaha *tarjîh*. Pentingnya usaha *tarjîh* dalam menyeleksi dalil-dalil dan pendapat-pendapat itu agar: (1) masyarakat mendapatkan suatu kepastian dan kemantapan hukum dalam melaksanakan kehidupan sehari-hari, baik di tingkat lokal maupun nasional, sehingga mereka tidak terombang-ambing dan penuh keraguan dalam dalil dan pendapat yang berbeda-beda; (2) hukum yang diterapkan di tengah-tengah masyarakat sesuai dengan kondisi sosio-kultural di mana dan kapan masyarakat itu berada, selaras dengan fungsi Alquran yang berguna untuk pedoman hidup sepanjang zaman dan tempat ; (3) dalil atau pendapat yang dikuatkan betul-betul sesuai dengan jiwa syari'at Islam yang bersumber dari Alquran dan sunnah.¹⁴¹

Penafsiran-Penafsiran Hukum Ibnu Katsîr

Sebagaimana sudah dikemukakan di atas, bahwa keahlian Ibnu Katsir yang paling dominan adalah di bidang hadis, tarikh dan tafsir, akan tetapi Ibnu Katsir memiliki reputasi yang cukup handal juga dalam bidang fikih, sehingga ia sering diberi gelar *al-faqîh*. Dalam melakukan penafsiran dan penggalan (*istinbâth*) ayat-ayat hukum, bila dilihat secara teliti, ia menggunakan metode-metode *istinbâth* yang sudah disebutkan di atas; sebagaimana juga dilakukan oleh para ulama-ulama besar sebelumnya; bahkan ia pun melakukan juga pengkompromian (*jam'i*) dan *tarjîh* dengan porsi yang cukup besar.

¹⁴¹ Lihat Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 1211.

Namun yang paling dominan dalam meode istinbathnya, ia lebih terfokus pada periawayatan dan tarjih, dengan menggunakan kaidah-kaidah bahasa secukupnya, dan menerapkan maqâsid al-syari'âh sebagai pertimbangan penetapan hukumnya.

Dalam kajian hukumnya, Ibnu Katsîr melakukan pengkajian ulang atas hasil-hasil penafsiran dan *istinbâth* para ulama terdahulu, termasuk dari kalangan ulama Syafi'iyah yang menjadi madzhab fikihnya, jika memungkinkan, tetapi jika tidak memungkinkan, ia menguatkan pendapat yang lebih dekat dengan jiwa Alquran dan Sunnah serta meninggalkan yang sebaliknya, sehingga dengan penguasaan beliau atas ilmu fikih dan tafsir dan merasa dirinya mampu melakukan ijtihad sendiri, maka tidak heran apabila dalam berbagai penafsirannya tidak merasa terikat dengan madzhab Syafi'i maupun madzhab-madzhab lain. Baginya, yang mengikat seorang mujtahid dalam usaha ijtihadnya hanyalah Alquran dan Sunnah.

Bertolak dari pandangan di atas, maka nampak jelas bahwa dalam beberapa masalah cabang hukum (*furû' al-fiqh*), Ibnu Katsîr terkadang berbeda pendapat dengan madzhab Syafi'i yang ia tumbuh dan berkembang dalam lingkungannya, bahkan terkadang berbeda dengan jumhur ulama. Perbedaan ini tampak, ketika Ibnu Katsîr tidak sependapat dengan madzhab Syafi'i umumnya tentang membaca al-fatihah bagi ma'mum dalam shalat, melalui penafsiran ayat 204 surat al-A'râf yang berbunyi:

﴿فَاقْبَلُوا الصَّلَاةَ لِلَّهِ أَحْسَنَ مِمَّا لَكُمْ بِهَا حِينَ تَدْعُوهُ ۚ وَأَطِيعُوا أَمْرَ اللَّهِ وَأَطِيعُوا أَمْرَ الرَّسُولِ ۚ وَأُولَٰئِكَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾

﴿فَاقْبَلُوا الصَّلَاةَ لِلَّهِ أَحْسَنَ مِمَّا لَكُمْ بِهَا حِينَ تَدْعُوهُ ۚ وَأَطِيعُوا أَمْرَ اللَّهِ وَأَطِيعُوا أَمْرَ الرَّسُولِ ۚ وَأُولَٰئِكَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾

﴿فَاقْبَلُوا الصَّلَاةَ لِلَّهِ أَحْسَنَ مِمَّا لَكُمْ بِهَا حِينَ تَدْعُوهُ ۚ وَأَطِيعُوا أَمْرَ اللَّهِ وَأَطِيعُوا أَمْرَ الرَّسُولِ ۚ وَأُولَٰئِكَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾

﴿فَاقْبَلُوا الصَّلَاةَ لِلَّهِ أَحْسَنَ مِمَّا لَكُمْ بِهَا حِينَ تَدْعُوهُ ۚ وَأَطِيعُوا أَمْرَ اللَّهِ وَأَطِيعُوا أَمْرَ الرَّسُولِ ۚ وَأُولَٰئِكَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾

Ibnu Katsir mengemukakan tiga pendapat: (1) Imam al-Syafi'i dalam *qawl qadim*, menyatakan bahwa ma'mum tidak boleh membaca dalam shalat yang ketika shalat itu imam mengeraskan (*jahr*) bacaannya, akan tetapi dalam shalat ketika imam tidak mengeraskan bacaannya, ma'mum membaca secara perlahan (*sirr*); (2) pendapat al-Syafi'i dalam *qawl jadid*, yang menyatakan bahwa ma'mum hanya membaca *al-fâtihah* saja sewaktu imam berhenti membaca; dan (3) pendapat Abû Hanifah dan Ahmad ibn Hanbal yang menegaskan, bahwa tidak wajib sama sekali atas ma'mum untuk membaca, baik dalam shalat *jahriyyah* (Maghrib, 'Isya dan Subuh), maupun dalam shalat *sirriyyah* (Dhuhur, 'Ashar).

Dari ketiga pendapat di atas, terlihat jelas bahwa Ibnu Katsîr lebih cenderung memilih dan menguatkan pendapat ketiga ini yang dipegangi oleh Ahmad Ibnu Hambal dan Abû Hanîfah, padahal Ibnu Katsîr termasuk mufassir madzhab Syafi'i, karena pendapat tersebut dipandang sesuai dengan hadis dan riwayat-riwayat lain yang lebih kuat dari aspek sanad dan isi. kemudian ia menyebut pula argumentasinya, yaitu berupa hadis Nabi: ¹⁴²

من كان له إمام فقراءته قراءة له

Selanjutnya, Ibnu Katsîr mengomentari hadis tersebut dengan kata-kata ini: *wa hâdzâ ashahhu*.

Demikian pula, Ibnu Katsîr terlibat dan peran aktif dalam diskusi-diskusi hukum-hukum Islam (*fiqhiyyah*). Sebagai contoh dapat dilihat sikapnya ketika menafsirkan bagian ayat 185 surat al-Baqarah:

¹⁴² Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, II, 281, lalu bandingkan dengan Muḥammad al-Shâbûni, *Mukhtashar fî Tafsîr ibn Katsîr*, II, h. 80



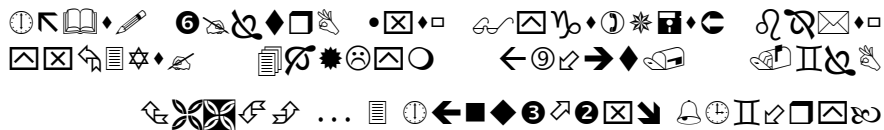
Berkaitan dengan ayat di atas, Ibnu Katsîr telah mengupas empat masalah hukum yang dikemukakan oleh para ulama dan argumentasi masing-masing pihak, mengenai hukum berbuka puasa (*ifthâr*) bagi musâfir. *Pertama*, sejumlah ulama salaf, yang dikutip dalam kitab Muhalla, karya Ibn Hazm, tidak membolehkan ‘*ifthâr*’ bagi musafir sebagaimana kandungan ayat tersebut, *fa man syahida minkum al-syahr fa al- yasumh*. Pendapat ini gharib, dan tidak sesuai dengan hadis-hadis lain yang membolehkan *ifthâr* ketika dalam perjalanan. Kedua, sebagian shahabat dan tabi’in wajib *ifthâr* bagi musafir, berdasarkan bagian ayat “*fa ‘iddatun min ayyâmin ukhar*”. Mayoritas ulama memandang hal ini hanya pilihan saja, bukan kewajiban. *Ketiga*, sekelompok ulama, diantaranya Imam al-Syafi’i berpendapat bahwa puasa dalam perjalanan itu lebih utama dari berbuka puasa berdasarkan pekerjaan Nabi saw. dan *keempat*, kelompok ulama lain menyatakan justru sebaliknya, bagi musafir berbuka lebih utama dari pada berpuasa, sebagaimana pernyataan Nabi, “*man afthara fa hasana, wa man shâma falâ junâha ‘alayhi*”.

Selanjutnya, sesudah menyampaikan berbagai pandangan tersebut, Ibnu Katsîr berusaha untuk mengkompromikan berbagai pandangan tersebut, dengan menyatakan: ¹⁴³

¹⁴³ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Adhîm*, I, h. 324

إن شق الصيام فالإفطار أفضل لحديث جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً قد ضلل عليه فقال: ما هذا؟ قالوا صائم، فقال: ليس من البر الصيام في السفر، أخرجاه فأما إن رغب عن سنة و رأى أن افطر مكروه اليه فهذا يتعين عليه الإفطار. ويحرم عليه الصيام. والحالة هذه لما جاء في مسند الإمام أحمد وغيره عن ابن عمر وجابر وغيرهما: من لم يقبل رخصة الله كان عليه من الإثم مثل جبل عرفة

Selain ayat di atas, contoh lain ketika Ibnu Katsîr menafsirkan ayat 230, surat al-Baqarah:



Melalui ayat di atas, Ibnu Katsîr mengupas syarat-syarat yang harus dipenuhi dalam nikah *muhallil*, pendapat-pendapat para ulama dan argumentasinya. Lebih lanjut, Ibnu Katsir mengungkapkan:¹⁴⁴

والمقصود من الزوج الثاني أن يكون راغباً في المرأة، قاصداً لدوام عسرتيها، كما هو المسروع من التزويج، واسترط الإمام مالك مع ذلك، أن يطئها الثاني واطعاً مباحاً فلو وطئها و يا محرمة أو صائمة أو معتكفة أو محرم أو معتكف لم تحل للأول بهذا الوطء.

Penjelasan Ibnu Katsîr di atas, menunjukkan bahwa suami yang menikahi wanita yang dithalak itu, harus nikah secara syar'i dan

¹⁴⁴ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm*, I, h. 417-418; dan lihat juga pada juz yang sama, I, h. 278-281

Walaupun Ibnu Katsîr melibatkan diri dalam diskusi-diskusi *fiqhiyyah* ini, tetapi seperti yang dinyatakan Husayin al-Dzahabi, masih berada dalam batas-batas kewajaran dan tidak berlebih-lebihan seperti kebiasaan ulama fikih (*fuqahâ*).¹⁴⁵ Di samping itu, sesuai dengan kepribadiannya yang moderat dan penuh toleran, Ibnu Katsîr dalam kupasan-kupasan fikihnya, sama sekali tidak menampakan diri sebagai seorang pengikut madzhab yang fanatik, sehingga walaupun ia adalah tokoh terkemuka dari ulama madzhab Syâfi'iy, namun tidak terlihat dalam diskusi-diskusi hukum yang ditulis dalam tafsirnya berkecenderungan untuk senantiasa mengunggulkan dan memenangkan pendapat Imam al-Syâfi'i dan para pengikutnya, bahkan tidak jarang, Ibnu Katsîr harus mengakui keunggulan pihak lain, bila memang argumentasi yang diajukannya lebih rajih, kuat dan mantap. Sebagai contoh, dapat dilihat sikapnya dalam menyelami hikmah dianjurkannya monogami bagi orang yang khawatir untuk tidak berlaku adil dalam melakukan poligami. Hal ini berkaitan dengan penafsiran surat al-Nisâ, ayat 3, khususnya yang berbunyi:



Setelah mengutip pendapat sejumlah ulama, termasuk Imam al-Syafi'i, yang menafsirkannya dengan:

ذلك أدنى ان لا تكثروا عيالكم

¹⁴⁵ Husayn al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, I, 246

ولكن فى هذا التفسير ههنا نظر، فإنه كما يخشى كثرة العائلة من تعدادا الحرائر كذلك يخشى من تعداد السرارى أيضا، والصحيح قول الجمهور "ذلك أدنى الاتعولوا" أى لا تجوروا يقال: عال فى الحكم إذا قسط وظلم وجار.

Kemudian, apabila Ibnu Katsîr terlibat dalam suatu diskusi yang pada gilirannya ia mendukung pendapat madzhab al-Syâfi'i, ia tidak menolak secara keras pendapat ulama lain, bahkan tidak jarang ia menyampaikan pujiannya. Sebagai contoh, ketika ia terlibat diskusi penafsiran ayat 79 surat al-Wâqî'ah:



¹⁴⁶ Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm*, I, h. 679

tidak berbuat dosa, dan tidak berbuat ma'siyat. Kemudian Ibnu Katsir menampilkan padangan madzhab syafi'i yang menyatakan bahwa yang dimaksud dengan Alqur'an pada ayat di atas, adalah Alqur'an yang berada di tangan kaum muslimin, dan apabila ingin menyentuh dan membacanya, maka mereka harus suci dari hadas besar dan kecil. Pendapat madzhab al-Syafi'i ini didukung oleh berbagai hadis yang kuat.¹⁴⁷ Lalu, pendapat ini dikomentari oleh Ibnu Katsir dengan kata-kata:¹⁴⁸

" وهذا القول قول جيد "

Namun demikian, bukan berarti dengan kata-katanya ini, Ibnu Katsir mengikuti pendapat tersebut, karena setelah ia mengutip pendapat selanjutnya yang menafsirkan Alqur'an dengan mushhaf yang ada dan *al-Muthahharûn* dengan suci dari hadas kecil dan *jinabah* (hadats besar). Bagi Ibnu Katsîr, menghargai pendapat tokoh lain yang berbeda dengannya untuk menunjukkan sifat tasamuh, dan tidak mentakdisikan pendapat seseorang, karena pendapat-pendapat tersebut mengandung berbagai kemungkinan, bisa benar, atau bisa juga tidak benar. Selanjutnya, ia mengutip alasan pendapat terakhir ini yang antara lain berupa hadis riwayat al-Zuhri:¹⁴⁹

قال: قرأت في صحيفة عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم
أن رسول الله صلعم قال " ولا يمس القرآن إلا طاهر "

¹⁴⁷ Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm*, IVh. 465

¹⁴⁸ Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm*, IV h. 465

¹⁴⁹ Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm*, IV h. 466

Pendapat terakhir ini diberinya komentar dengan kata-kata berikut ini:¹⁵⁰

وهذه وجادة جيدة قد قرأها الزهري وغيره, ومثل هذا ينبغي الأخذ به

Dari contoh terakhir ini, tampak dengan jelas betapa besarnya sikap toleransi yang dikembangkan Ibnu Katsîr dalam studi hukum Islam, sehingga mungkin saja di mata orang-orang yang fanatik madzhab, sikap serupa ini dianggap sebagai suatu kelemahan, suatu anggapan yang perlu dipertanyakan. Sebagai penutup dari bagian ini, kiranya bisa diterima kesimpulan bahwa Ibnu Katsîr penuh toleransi dalam menghadapi pendapat yang berbeda yang merupakan salah satu ciri yang membedakan Ibnu Katsir dari Ibnu Taymiyyah, sang guru yang dikaguminya.

Penilaian Terhadap Kitab Tafsir Ibnu Katsir

Pada umumnya, para pengkaji tafsir dan ilmu tafsir menilai kitab tafsir Ibnu Katsir sebagai kitab tafsir *bi al-ma'tsûr* kedua terbesar setelah tafsir Ibnu Jarîr al-Thabâri.¹⁵¹ Penilaian di atas, tampaknya masih bersifat global, bukan penilaian yang menyangkut rincian masing-masing aspek penafsiran, dan tidak pula menyangkut nilai kebenaran yang dikandung masing-masing kitab tersebut. Karena, seperti yang dinyatakan Subhi al-Shâlih, dilihat dari beberapa segi, mungkin saja, justru tafsir Ibnu Katsir lebih unggul dibandingkan dengan tafsir Ibnu Jarîr al-Thabâri. Menurut Shubhi al-Shâlih, diantara

¹⁵⁰ Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, IV, h. 299, dan al-Shâbûni, *Mukhtashar*, III, h. 439

¹⁵¹ Lihat A.M. Syakir, *'Umdah al-Tafsîr 'an al-Hâfidh Ibnu Katsîr*, I, h. 5; Husayin al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, I, h. 244, Muḥammad 'Alī al-Shabûni, *al-Tibyân fī 'Ulûm al-Qur'ân*, h. 213

keistimewaan tafsir Ibnu Katsir adalah ketelitian dalam masalah sanad, kesederhanaan dalam ungkapan yang digunakan dan kejelasan ide pemikiran.¹⁵²

Di samping itu, Sayyid Rasyid Ridha meninjau kelebihan tafsir Ibnu Katsir pada perhatiannya yang sangat besar terhadap upaya penafsiran Alqur'an dengan Alqur'an, yang dalam hal ini tak ada satu pun kitab tafsir yang mampu menyamainya. Demikian pula, informasi dan kritik Ibnu Katsîr terhadap riwayat-riwayat Isrâiliyyât dan sikapnya yang menjauhi kupasan-kupasan i'irâb, balaghah dan ilmu-ilmu yang semacamnya merupakan keistimewaan lain dari tafsir Ibnu Katsir.

Berdasarkan kenyataan-kenyataan inilah, Imam al-Suyûthi terdorong untuk memberikan penilaian khusus terhadap kitab tafsir Ibnu Katsir ini, sehingga ia menyatakan:

له التفسير الذى لم يؤلف على نمطة مثله

Dalam kaitan dengan pengaruh tafsir Ibnu Katsîr, Maḥmûd Syihatah dalam kitabnya, *Manhaj al-Ustâdz al-Imâm al-Syeikh Muhammad 'Abduh fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, membuktikan adanya lima pengaruh kitab tafsir Ibnu Katsîr pada kitab tafsir *al-Manâr* karya Rasyid Ridha, yaitu:

- a. Perhatian terhadap riwayat;
- b. Usaha mengkompromikan antara ayat dengan hadis-hadis yang sepintas lalu nampak bertentangan;
- c. Penyebutan aspek-aspek sejarah yang berkaitan dengan ayat;
- d. Perhatian terhadap kupasan-kupasan fihiyyah;
- e. Pengaruh pola pikir Ibnu Taymiyyah

¹⁵² Shubhi al-Shâlih, *Mabâhith fî 'Ulm al-Qur'ân*, h. 291

Kesimpulan penelitian Syihatah di atas dimungkinkan pula oleh kenyataan bahwa Sayyid Rasyid Ridha telah menerbitkan tafsir Ibnu Katsîr ini pada *Mathba'ah al-Manâr*.¹⁵³ Akan tetapi, masih bisa diperdebatkan lebih lanjut apakah kelima hal tersebut merupakan bentuk keterpengaruhan atau hanyalah kebetulan saja. Terlepas dari kedua kemungkinan itu, satu hal yang dapat dipastikan adalah adanya lima bentuk kesamaan yang dibuktikan Syihatah di atas menunjukkan bahwa bagi Sayyid Rasyid Ridha, beberapa aspek penafsiran Ibnu Katsir tetap dipandang relevan dengan kebutuhan umat Islam abad ke dua puluh satu ini.

Di samping penilaian di atas, Ibnu Katsîr dipandang paling kritis terhadap cerita Israiliyat yang masuk ke dalam tafsir *bi al-ma'tsûr*, sehingga tidak mengherankan apabila ia tidak segan-segan untuk mengkritik keras terhadap cerita Israiliyat yang masuk ke dalam penafsiran Alqur'an, karena akan mengacaukan pemahaman Alqur'an. Dalam kenyataan inilah, Muḥammad Husayin al-Dzahabi memuji Ibnu Katsîr yang bersikap jujur dan kritis terhadap cerita Israiliyât tersebut. Selanjutnya ia berkata: ¹⁵⁴

من أشهر كتب التفسير التي تروى الإسرائيليات بأسا نيدها ثم تعقب
عليها بيان ما فيها من أباطيل إلا نادرا.

¹⁵³ Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, h. 387; Jalâl al-Dîn al-Suyuthi, *Dzayl Tadzkirah al-Huffâdh*, h. 361; dan Syihatah, *Manhaj al-Ustâdz al-Imâm Muhammad 'Abduh fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* (Kairo: al-Majlis al-'A'lâ al-Ri'ayah al-Funûn wa al-Adab wa al-'Ulûm wa al-Ijtimâ'iyah, 1963 M), h. 217

¹⁵⁴ Husayin al-Dzahabi, *al-Isrâilyât fî al-Tafsîr wa al-Hadîts*, h. 178-179; dan lihat pula dalam kitab, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, I, h. 245-246

Pernyataan al-Dzahabi di atas, patut diapresiasi oleh umat Islam, atas sikapnya yang toleran, dan menghargai berbagai pandangan yang berbeda. Apabila ada pendapat yang berbeda dengannya, atau ia mengkritisnya, maka perkataan Ibnu Katsîr tidak keras penuh fanatik madzhab, tetapi dengan kata-kata yang penuh persahabatan dalam kajian keilmuan, dan penajaman intelektual.

Berdasarkan realitas di atas, dapat dipahami apabila banyak kajian-kajian *fihiyyah* kontemporer yang dilakukan oleh ormas-omas Islam, dan lembaga-lembaga pendidikan Islam, yang selalu merujuk dalam pembahasannya kepada kitab tafsir Ibnu Katsîr ini, terutama ketika menghadapi beberapa kasus baru yang memerlukan penyelesaian status hukumnya.

VII

PENUTUP

Berdasarkan pembahasan tersebut di atas, maka dalam akhir tulisan ini akan disampaikan kesimpulannya sebagai berikut:

1. Ibnu Katsir adalah seorang ulama terkemuka di abad ke delapan hijriyyah yang memiliki keahlian yang menonjol dalam bidang studi tafsir, sejarah, hadis dan hukum. Kendati pun dalam bidang fikih, ia dikenal sebagai salah seorang tokoh ulama madzhab Syâfi'i, tetapi tidak menghalangi dirinya untuk berguru kepada Ibnu Taymiyyah, sehingga ia termasuk pada deretan ulama pengagum tokoh yang sering dipandang kontroversial;
2. Sistematika Tafsir Ibnu Katsîr mengikuti tartib mushhafi, yaitu penafsiran berdasarkan mushafi yang diawali dengan surat Al-Fatihah dan diakhiri dengan surat al-Nas. Sementara itu, metode penafsirannya, mengikuti manhaj tahlili, yakni penguraian tafsir secara menyeluruh mencakup Alqur'an, hadis, perkataan pra sahabat dan tabi'in, serta pandangan-pandangan para ulama salaf dan khalaf.
3. Metode istinbath hukumnya lebih cenderung menggunakan metode tarjih, yakni menguatkan satu pandangan dari berbagai pandangan yang memiliki argumentasi kuat dan shahih. Sementara metode istinbath dengan kaidah lughawiyyah dan maqâsid al-syar'iah sedikit sekali digunakan, karena lebih besar perhatiannya pada tafsir bi al-ma'tsûr.
4. Produk penafsiran hukumnya moderat, dan tidak ta'ashub madzhab, sekalipun dia termasuk ulama Syafi'iyah. Penafsirannya, terkadang

menguatkan madzhab lain selama argumentasi naqliyah dan ‘aqliyahnya kuat, dan terkadang menguatkan pendapat imam madzhabnya, al-Asyafi’i, karena dalilnya shahih, tetapi ia tetap menghargai pendapat yang berbeda dengan imam Madzhabnya.

Penafsiran hukum Ibnu Katsîr yang moderat, dan tidak terikat dengan pandangan madzhabnya perlu dihargai dan diapresiasi oleh umat Islam dewasa ini di Indonesia yang sering bersaing dalam wilayah yang tidak urgen diperdebatkan. Umat islam di Indonesia, walaupun sudah terdidik oleh lembaga-lembaga pendidikan Islam, baik formal maupun informal, namun dalam realitas kehidupannya masih belum mampu untuk berfikir bebas dalam pemahaman-pemahaman Alquran. Tampaknya, dalam lingkungan kita, apabila ada seorang santri/pelajar/mahasiswa berbeda pandangan dengan pengajarannya (guru, dosen dan kyai) biasanya diberi stempel sebagai orang yang kuwalat. Dari sisi inilah sikap *tasâmuḥ* dan menghargai pandangan orang lain yang memiliki argumentasi kuat, perlu dikembangkan dan disosialisasikan. Karena berbeda pandangan yang ditegakkan atas kejujuran dengan tetap memelihara iklim persaudaraan Islam, perlu dihadapi dengan logika dingin dan lapang dada.

Oleh karena itu, melalui media tulisan ini, penulis menghimbau rekan-rekan santri, pelajar dan mahasiswa terutama yang sedang berada di bangku kuliah di berbagai strata, agar mengenal dan mendalami terhadap produk pemikiran Islam dari berbagai macam aliran masa lalu, dengan kesadaran penuh bahwa pendalaman itu akan menumbuhkan pemikiran Islam yang jauh lebih sehat dan menambah cakrawala pemikiran, jika tidak melakukan, berarti menafikan kekayaan dan peluang-peluang yang dimungkinkan oleh warisan Islam itu sendiri.

Pendalaman tersebut memang penting, terutama bukan karena warisan karya itu merupakan sesuatu yang sudah baku dan siap pakai, melainkan karena ia—bila diterjemahkan kembali dan dirangkai secara organik dengan produk-produk akal budi manusia zaman modern ini – memberikan peluang besar bagi terobosan-terobosan konstruktif di masa depan.

Para pemimpin Islam di Indonseia, terutama para ulama yang bergerak di bidang pendidikan dan keilmuan di lembaga formal maupun non-formal, sudah selayaknya dapat memikirkan untuk membangun suatu lembaga akademik sebagai wadah pengkaderan mujtahid, penggali hukum Alquran secara intens selaras dengan kemajuan dan perkembangan sosial dan hukum yang terus makin pesat, terutama sekali perkembangan ekonomi, perbankan, bioteknologi dan sebagainya. Karena dalam bidang tersebut diperkirakan akan banyak muncul masalah-masalah baru yang harus diselesaikan, di mana masyarakat tidak mampu mengetahui hukumnya apalagi menggalinya lewat Alquran dan sunnah, melainkan harus melalui perantaran para ulama yang berkompeten menggali hukum-hukum itu yang kemudian diterapkan masyarakat Indonesia ini.

Secara khusus kepada umat Islam yang terpelajar, hendaknya mengkaji lebih dalam produk-produk hukum Ibnu Katsîr beserta metode ijtihadnya yang progresif dalam berbagai karyanya yang sudah dipublikasikan. Kajian yang intens itulah akan menciptakan karakter keilmuan yang handal, dan dapat menjadi media untuk bersikap tasamuh terhadap pandangan-pandangan lain yang berhadapan dengannya. Di samping itu juga, dapat dijadikan basik dan jembatan untuk melakukan kajian lieratur-literaturnya yang kaya pengetahuan.

Selama ini, umat Islam di Indonesia, masih merasa kurang bersahabat dengan pemikiran ulama yang berada di luar madzhabnya, karena beranggapan pandangan bahwa madzhabnya yang paling benar, dan selalu menilainya, bahwa pandangan di luar madzhabnya seringkali dipandang sebelah mata. Maka, dalam kesempatan ini, umat Islam sudah waktunya, untuk memperhatikan berbagai pandangan madzhab untuk menghadapi kehidupan yang kompleks ini, sehingga berbagai kehidupan dapat dijalani penuh dengan kebahagiaan.

Karena itulah, Ibnu Katsîr yang bermadzhab Syafi'i, perlu diteladani dalam sikap keilmuannya yang moderat dan menerima pandangan-pandangan madzhab lain, yang kuat argumentasinya, sekalipun tidak bersahabat dengan kalangan madzhabnya. Setidaknya, dalam pandangan penulis, semakin luas kajian keilmuannya, maka dalam kehidupannya akan semakin *tawaddhu'* dan bersikap *tasâmuh* terhadap berbagai pandangan hukum yang muncul di kalangan umat Islam. Karena itulah, semua civitas akademika dianjurkan agar terus membaca, menelaah, dan menganalisis berbagai buku, terutama yang berbahasa Arab dan Inggris, agar pemikiran dan khazanah keilmuannya berkembang, dan pada akhirnya dapat dengan mudah berkiprah di pemerintahan dan di tengah-tengah masyarakat.

BIBLIOGRAFI

A. Alqur'an Dan 'Ulumul Qur'an

- Baqi', Muhammad Fu'ad al-, *al-Mu'jam al-Mufajras li al-Fâzh al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1985
- Badran, Abû al-'Aynain Badran, *Dirâsah Hawl al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Ta'lîf, 1961
- Naysâburi, Abû Hasan 'Ali Ibn Ahmad al-Wâhidi al, *Asbâb al-Nuzûl*, Cet. II, Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah al-Halabi wa Awladuh, 1968
- Suyuthi, Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân Abî Bakr al, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Cet.I, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, Juz I,II, 1978
- Shabûni, Muhammad 'Ali al, *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Cet.I, Beirut: Dâr al-Irsyâd, 1970
- Qaththân, Mannâ' al, *Mabahits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Cet. V, Kairo: Dâr Gharîb li al-Thiba'âh, 1981
- Zarqanî, Muhammad 'Abd al-'Azhîm al, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988
- Yayasan Penyelenggara Penterjemahan al-Qur'an, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, Departemen Agama Republik Indonesia, Pelita IV/Tahun II/1985/1986

B. Hadits dan Ulumul Hadits

- Asqalanî, Ahmad ibn 'Ali Ibn Hajar al-, *Bulugh al-Maram min Adillah al-Ahkâm*, Bandung: Mathba'ah al-Ma'arif, t.th
- 'Ayid, al-Syeikh Taqî al-Dîn Abî al-Fath al-Syuhar Ibnu Daqiq al, *Ihkâm al-Ahkâm Syarh 'Umdah al-Ahkâm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, I,II, t.th
- Bukhârî, Abû 'Abd Allah Muhammad Ibn Isma'il al, *Shahîh al-Bukharî bi Hâsiyyah al-Sindi*, I, II, III, IV, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th

- Khuli, Muḥammad ‘Abd al-‘Aziz al, *al-Adab al-Nabawî Mutakhayyarah Min Hadits Rasul Allah SAW*, , Beirut: Dâr al-Fikr, t.th
- Maliki, ‘Ulwi ‘Abbâs wa Sulaymân Hasan al-Nûri al, *Ibânah al-Ahkâm Syarh Bulûgh al-Marâm*, I, II, t.t.p, t.th
- Muslim, al-Imam Abi Husayn Ibn al-Hajjaj Ibn, *al-Jâmi’ al-Shahîh al-Musamma Shahîh Muslim*, I, II, III, IV, Beirut: Dâr al-Ma’rifah, t.th
- Shan’âni, Sayyid al-Imâm Muhammad Ismâ’il al-Kahlâni al, *Subul al-Salâm Syarh Bulûgh al-Marâm min Adillah al-Ahkâm*, Cet.IV, Kairo: Dâr Ihya al-Turats, 1960
- Sijistani, al-Imâm al-Hâfizh Abu Daud Sulaymân ibn al-Asy’ats ibn Ishâq al-Azdi al, *Sunan Abû Daud*, Cet. I, Kairo: Syirkah Maktabah wa Mathba’ah Mushthafa al-Bâbi wa al-Halabi, 1952
- Syakir, A.M, *al-Bâ’ts al-Hatsîts Syarh Ikhtishâr ‘Ulûm al-Hadîts li al-Hâfidz Ibn Katsîr*, Kairo: M.Ali Shubaih, t.th

C. Tafsir Dan Kajian Tafsir

- ‘Ali, Dr. Mahmud al-Nuqrasyi al-Sayyid, *Manâhij al-Mufasssrîn min al-‘Ashr al-Awwal ilâ al-‘Ashr al-Hadîts*, Cet. I, t.t.p: Maktabah al-Nahdhah, 1986
- ‘Ak, Syeikh Khâlid ‘Abd al-Rahmân al, *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ’iduh*, Cet. II, Beirut: Dar al-Nafa’is, 1986
- Abû Zayd, Nasr Ḥamid, *al-Khithâb wa al-Ta’wîl*, Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, 2000 M
- Amal Panggabean, Taufik Adnan dan Syamsu Rizal, *Tafir Kontekstul al-Qur’an Sebuah Kerangka Konseptual*, Cet. I, Bandung: Mizan, 1989
- ‘Arjun, A.S., *Naḥw Manhaj li Tafsîr al-Qur’ân*, Jeddah: Dâr al-Sa’udiyyah, 1972
- Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation*, Leiden: E.J. Brill, 1968 M

- Dzahabî, Dr. Muḥammad Ḥusayn, *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn Baḥts Tafsîlî 'An Nas'ah al-Tafsîr Tathawurih, wa Alwâniḥ wa Madzâhibih*, Cet. II, Juz I, II, t.tp: t.np, 1976
- Farmâwi, Dr. 'Abd al-Hayy al, *al-Bidâyah fî Tafsîr al-Mawdhû'i*, Cet. I, Beirut: Dâr al-Kutub, 1976
- Gholdziher Ignaz, *Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmi*, terjemahan ke dalam bahasa Arab oleh 'Abd al-Halîm al-Najjâr, Mesir: Maktabah al-khânji, 1955 M
- Jashshâs, al-Imam Ḥujjah al-Islâm Abu Bakr Ahmad ibn 'Alî al-Râzi al-Hanafî, *Aḥkâm al-Qur'ân*, Cet. I, Pakistan: Suhayl Akademi Lahore, Juz I dan II, 1980
- J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, (Leiden: E.J. Brill, 1974), h. 2-8
- Ibnu Katsîr, Imad al-Din Abu al-Fida' Isma'il Ibnu 'Umar al-Dimisqi, *Tafsîr al-Qur'an al-'Azhim*, Cet.I, Juz, I, II, Beirut: Dâr al-Ma'rifah Juz II, IV, 1969
- Ibnu al-Jaza'iri, *al-Nasyr fî Qirâ'at al-'Asyr*, I, Beirut, Dâr al-Fikr, t.t
- Ibnu Taymiyyah, Taqiyuddin, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Qur'an al-Karîm, 1971
- Marâghî, Ahmad Mushthafa, *Tafsîr al-Marâghî*, Beirut: Dâr al-Fikr li Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi', Juz II dan III, t.th
- Qurtubî, Abû 'Abd Allah Muhammad al-Anshâri al-Andalusi al, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân wa Mubayyin min al-Sunnah wa Âyy al-Furqân*, Cet. III, Kairo: Dâr al-Katib, al-'Arabi, 1964
- Sa'id, Dr. 'Abd al-Sattar Fath Allah, *al-Madkhal ila Tafsîr al-Mawdhû'i*, Kairo: Dâr al-Thibâ'ah wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, t.th
- Shâbûnî, Muhammad 'Ali, *Rawâ'i al-Bayân Tafsîr Âyât al-Ahkâm Min alQur'ân*, Cet. III, Damaskus: Maktabah al-Ghazâli, Juz I, 1980
- , *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Riyadh, 'Alam al-Kutub, 1985
- Shâlih, Shubhî, *Mabâḥith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malayien, 1979

- Sâyis, Seikh Muḥammad ‘Alī al, *Tafsîr Âyât al-Aḥkâm*, Kairo: Mathba’ah Maḥammad ‘Alī Shâbih, Juz II, 1953
- Syawkânî, Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn Muḥammad al-, *Fath al-Qadîr al-Jâmi’ Bayna Fannay al-Riwayâh wa al-Dirâyah Min ‘Ilm al-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Fikr, Juz I, dan II, t.th
- Syakir, A.M, ‘*Umdah al-Tafsîr ‘an al-Hâfîzh Ibn Katsîr*, Kairo, Dâr al-Ma’ârif, 1956
- Syihatah, *Manhaj al-Ustâdz al-Imâm Muhammad ‘Abduh fî Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm*, Kairo: al-Majlis al-A’lâ li Ri’ayah wa al-Funûn wa al-Adab wa ‘Ulûm al-ijtihâdiyyah, 1963
- Thabarî, Abû Ja’far Muḥammad Ibn Jarîr al, *Jamî’ al-Bayân fî Tafsîr al-Qur’ân*, Cet II, t.tp: t.n.p, Juz III, IV, dan V, 1976
- Zuhaylî, Dr. Wahbah al, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa al-Syarî’ah wa al-Manhaj*, Cet. I, Beirut: Dar al-Fikr al-Mu’ashir, Juz, II, III dan IV, 1991

D. Fikih dan Ushul Fikih

- Amidî, Saif al-Dîn Abû al-Hasan ‘Alî ibn Abî ‘Alî ibn Muhammad al, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1996
- Bek, al-Syeikh Muhammad al-Khudhari, *Ushûl al-Fiqh*, Beirut: Dâr al-Fikr li al-Thiba’ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi’, 1988
- Bagir, Haidar dan Syafiq Basri (ed.), *Ijtihad Dalam Sorotan*, Cet. I, Bandung: Penerbit Mizan, 1988
- Basyir, Ahmad Azhar, *Pokok-Pokok Persoalan Filsafat Hukum Islam*, Yogyakarta: Bagian Perpustakaan dan Penerbitan UII Yogyakarta
- Daraini, Fath al, *al-Manâhij al-Ushuliyyah fî al-Ijtihâd bi al-ra’y fî al-Tasyrî’i al-Islâm*, Damaskus: Dâr al-Kitab al-‘Arabi, 1975
- Hasaballah, ‘Alī, *Ushûl al-Tasyrî’ al-Islâmi*, Mesir: Dâr al-Ma’arif, 1971
- Syâtibi, Abû Ishaq Ibrâhim ibn Musa al, *al-Muwaffaqat fî Ushûl al-Syarî’ah*, editor ‘Abd Allah Darraz, Beirut: Dâr l-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991

- Syawkani, Muhammad Ibn ‘Alî Ibn Muhammad al, *Irsyâd al-Fukhûl Ila Tahqîq min ‘Ilm al-Ushûl*, Beirut, Dâr al-Fikr, t.th
- Zahrah, al-Imam Muhammad Abu, *Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabi, t.th
- Zuhayli, Wahbah al, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Cet. I, Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu’ashir, Juz I dan II, 1987
- Zayd, Faraouk Abû, *Hukum Islam antara Tradisional dan Modernis*, terjemahan Indonesia, Jakarta: P3M, 1986

E. Biografi dan Sejarah

- ‘Amîri, Abu ‘Abd Allah, *Mi’ah ‘Am min Târikh al-Yaman al-Hadîts*, Damaskus: Dâr al-Fikr, t.th
- Brockelmann, C., *History of the Islamic Peoples*, London: Rouledge & Kegan Paul, 1949
- Bek, Seikh Muhammad Khudhari, *Tarîkh Tasyrî’ al-Islâmi*, Cet. VII, Indonesia: Dâr al-Ihyâ’ al-Kutub, 1981
- B.Lewis dkk (ed.), *The Encyclopedia of Islam*, III, Leiden: E.J. Brill, 1971
- Dzahabi, Syams al-Dîn al-, *Tadzkirah al-Huffâdz*, IV, Hyderabad-Deccan: The Dairratul ‘Umdah, 1958
- Hassan, Hassan Ibrahim, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, terjemahan Indonesia, Yogyakarta: Kota Kembang, 1989
- Husayni, al-Hâfizh, *Dayl Tadzkirah al-Huffâdz li al-Dzahabi*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts al-‘Arabi, t.th
- Ibnu Taghri Bardi, *al-Nuzum al-Zhâhirah fî Muluk Mishr wa al-Qâhirah*, XI, Kairo: Wijarah al-Tsaqafah, t.th
- Ibnu ‘Imâd, *Syadzarat Dzahab fî Akhbâr man Dzahab*, Beirut: al-Maktab al- Tijary, t.th
- J. Coulson, Noel, *The History of Islamic Law*, E ditor W. Montgomery Watt, Inggris: Eidinburgh University Press, 1964
- Katsir, ‘Imâd al-Dîn Abû al-Fidâ’ Isma’il ibn al-Khâthib Syihâb al-Dîn Abî Hafsh ‘Umar Ibn, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t

- Khursid, Ibrahim Zaki, dkk (ed.), *Dâ'rah al-Ma'ârif al-Islâmiyyah*, I, Kairo: Dâr al-Syu'aib, t.th
- Sâyis, Muhammad 'Alî al, *Târikh al-Fiqh al-Islâmi*, Mesir: Mathba'ah Muhammad 'Ali Shâbih wa Awlâduh, 1957
- Suyûthi, Jalâl al-Dîn al-, *Dzael Thabaqât al-Huffâzh li al-Dzahabi*, Beirut: dâr Ihyâ al-Turâts al-'Arabi, t.th
- Zahrah, Muḥammad Abû, *Tarîkh al-Madzâhib al-Islâmiyyah fî al-Siyâsah wa al-'Aqa'id*, Cet. I, Dâr al-Fikr al-'Arabi, t.th
- , *Ibnu Taymiyyah: Hayâtuh wa 'Ashruh wa Fiqhuh*, Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabi, t.th

Ibnu Katsîr di kalangan para pengkaji tafsir dan ilmu-ilmu Alqur'an bukan tokoh yang asing karena kitab tafsirnya yang bercorak *bi al-ma'tsûr* dipergunakan sebagai salah satu kitab induk dalam studi Alqur'an dan menjadi referensi utama dalam penafsiran hukum Alqur'an. Karena itulah, tafsir Ibnu Katsîr yang muncul pada abad ketujuh hijriyah dan bermadzhab Syafi'i sudah begitu akrab di dunia pesantren di Indonesia. Kitab tafsir ini juga dijadikan rujukan penting dalam kajian masalah-masalah keagamaan dan kemasyarakatan (*masâ'il al-diniyyah wa al-ijtimâ'iyah*). Kendatipun demikian, Tafsir Ibnu Katsîr tersebut dalam kupasan hukum-hukumnya tidak selamanya selaras dengan madzhab Syafi'i, tergantung argumentasi yang dibangunnya, sehingga terkadang selaras dengan pemikiran Imam al-Syafi'i, atau sebaliknya, bahkan dalam hal-hal tertentu mendukung pandangan Ibnu Taymiyyah yang dipandang tidak bersahabat di kalangan pesantren sehingga tidak heran apabila dalam *muqaddimah* tafsirnya, Ibnu Katsîr mengutip langsung gurunya, Ibnu taymiyyah. Karena itulah, perlu pengkajian secara khusus model penafsiran hukum atau model istinbath hukum yang ditempuh Ibnu Katsîr ini. Buku ini memberikan gambaran sekaligus menganalisis model penafsiran hukum Ibnu Katsîr.

Penerbit:
LP2M UIN SGD Bandung
Jl. A.H. Nasution No 105 Bandung

